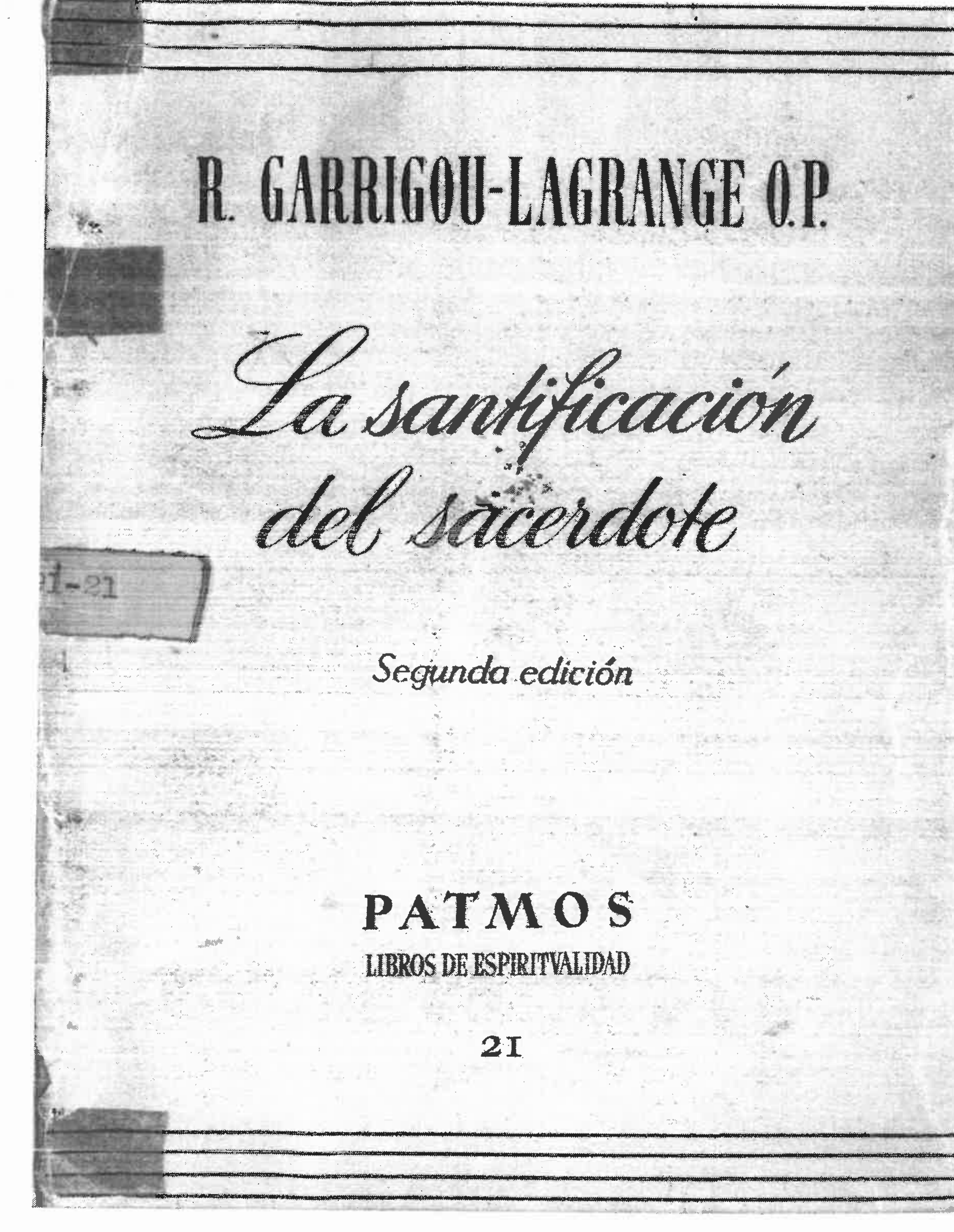


R. GARRIGOU-LAGRANGE O.P.

La santificación del sacerdote

Segunda edición

PATMOS

LIBROS DE ESPIRITVALIDAD

21

PATMOS, LIBROS DE ESPIRITUALIDAD

Colección dirigida por JOSE ORLANDIS

1. Eugenio Zolli: *Mi encuentro con Cristo.* (Segunda edición.) Prólogo de Francisco Cantera Burgos.
2. Raymond-Léopold Bruckberger, O. P.: *El valor humano de lo santo.* (Tercera edición.) Prólogo de Miguel Siguán.
3. Gustave Thibon: *El pan de cada día.* (Tercera edición.) Prólogo de Raimundo Pániker.
4. Jacques Leclercq: *El matrimonio cristiano.* (Quinta edición.) Precedido de la Encíclica «Casti Connubii» de S. S. Pío XI. Prólogo de Francisco Marco Merenciano.
5. Reginald Garrigou-Lagrange, O. P.: *La vida eterna y la profundidad del alma.* (Tercera edición.)
6. Jesús Urteaga Loidi: *El valor divino de lo humano.* (Sexta edición.)
7. Nicolás Cabasilas: *La vida en Cristo.* (Segunda edición.) Traducción directa del texto griego y estudio preliminar de los PP. Luis Gutiérrez Vega, C. M. F., y Buenaventura García Rodríguez, C. M. F.
8. Un Cartujo: *La vida en Dios (Introducción a la vida espiritual)* y *Sermones capitulares.* (Segunda edición.) Prólogo de Juan Bautista Torelló.
9. Josef Pieper: *Sobre la esperanza.* (Segunda edición.) Prólogo de Joan Baptista Manyá.
10. Eugene Boylan, O. Cist. R.: *Dificultades en la oración mental.* (Segunda edición.)
11. Jerónimo Savonarola: *Ultima meditación. (Sobre los salmos «Miserere» e «In te, Domine, speravi».)* (Segunda edición.) Traducción y prólogo de Antonio Fontán.
12. Josef Holzner: *El mundo de San Pablo.* (Segunda edición.)
13. Anselm Stolz, O. S. B.: *Teología de la mística.* (Segunda edición.)
14. Jean Guitton: *La Virgen María.* Prólogo de Raimundo Pániker.
15. Johannes Pinsk: *Hacia el Centro.*
16. Michael Schmaus: *Sobre la esencia del Cristianismo.*
17. Gustave Thibon: *Sobre el amor humano.* (Segunda edición.) Prólogo de Miguel Siguán.
18. Emmanuel Cardenal Suhard, Arzobispo de París: *Dios, Iglesia, Sacerdocio. (Tres Pastorales.)* (Segunda edición.) Prólogo de Carlos Santamaría.

19-20 Dietrich von Hildebrand: *Nuestra transformación en Cristo.* (Segunda edición.) (Dos volúmenes.)

21. Reginald Garrigou-Lagrange, O. P.: *La santificación del sacerdote.* (Segunda edición.)
22. P. Philippe, O. P.; A. Journet, O. P., etc.: *De la vida de oración.*
23. Josef Cardenal Mindszenty, Primado de Hungría: *La madre.* (Segunda edición.)
24. Jacques Leclercq y Josef Pieper: *De la vida serena.*
25. Sigrid Undset, Peter Wust, Max Jacob, etc.: *Testimonios de la fe. Relatos de conversiones.*
26. Gertrud von Le Fort: *La mujer eterna.*

27-28. Eugene Boylan, O. Cist. R.: *El amor supremo.* (Dos volúmenes.)

29. Franz Jantsch: *José de Nazaret.* Prólogo de Angel María García Dorronsoro.
30. Romano Guardini: *Vía Crucis.*
31. Jean Abd-el-Jalil, O. F. M.: *Cristianismo e Islam.*
32. Jacques Leclercq: *Siguiendo el año litúrgico.*
33. Un Cartujo: *La Trinidad y la vida interior.* Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fray José López Ortiz, O. S. A., Obispo de Túy.
34. Salvador Canals Navarrete: *Institutos seculares y estado de perfección.*
35. Francisca Javiera del Valle: *Decenario al Espíritu Santo* .
36. Josef Pieper-Heinrich Raskop: *Catecismo del cristiano.*
37. Joseph-Marie Perrin, O. P.: *La Virginidad.* Precedido de la Encíclica «Sacra Virginitas» de S. S. Pío XII. Prólogo de Juan Bautista Torelló.

38-39. Romano Guardini: *El Señor.* (Segunda edición.) (Dos volúmenes.)

40. Dorothy Dohen: *El mandamiento nuevo.*
41. Georges Chevrot: *Nuestra Misa.*
42. Jacques Leclercq: *Santa Catalina de Siena.*

43. JOSEPH-MARIE PERRIN, O. P.: *El misterio de la caridad.* (I. *El amor sin medida.)*
44. ROMANO GUARDINI: *Sobre la vida de la fe.*
45. ADOLPHE TANQUEREY: *La divinización del sufrimiento.* Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. FRANCISCO JAVIER LAUZURICA, Arzobispo de Oviedo.
46. CHARLES HAURET: *La despedida del Señor (Juan, XIII-XVII.)*
47. ROBERT DE LANGEAC: *La vida oculta en Dios.*
48. FRANZ M. MOSCHNER: *La oración cristiana.*
49. JOSEPH LÉCUYER, C. S. Sp.: *Nuestro padre Abraham.*
50. THOMAS MERTON: *La senda de la contemplación.*
51. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La unión del sacerdote con Cristo, Sacerdote y Víctima.*
52. ABADÍA DE LA PIERRE-QUI-VIRE: *Monjes.* Prólogo de FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL.
53. GEORGES CARDENAL GRENTE, Arzobispo-Obispo de Le Mans: *Padre nuestro.*
54. THOMAS MERTON: *San Bernardo, el último de los Padres.*
55. RONALD KNOX: *El torrente oculto.*
56. GEORGES CHEVROT: *Simón Pedro.*
57. FRANZ JOSEPH PETERS: *Espiritualidad sacerdotal.*

EN PREPARACION:

El evangelio de la pobreza, por STÉPHANE PIAT, O. F. M.
Las Bienaventuranzas, por GEORGES CHEVROT.

REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

LA SANTIFICACION DEL SACERDOTE

SEGUNDA EDICION



EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID. - 1956

Título del original latino:
De sanctificatione sacerdotum
SECUNDUM NOSTRI TEMPORIS EXIGENTIAS
(Ed. Marietti. 3.ª edición. Turín-Roma, 1951.)

Traducción de
FR. GENEROSO GUTIÉRREZ, O. P.

Primera edición española: mayo 1953
Segunda edición española: mayo 1956

A. G. MARISAL. Plaza de Oriente, 1 y 2. - MADRID

INTRODUCCION

I. NECESIDAD DE UNA FE MÁS PROFUNDA.

Este ha de ser el primer tema que hemos de tratar, dados los peligros que se derivan de los gravísimos errores hoy difundidos por el mundo y dada la insuficiencia de los remedios a que solemos acudir.

Los funestos errores que hoy se difunden en el mundo tienden a la descristianización completa de los pueblos. Comienza ésta con la renovación *del paganismo en el siglo XVI, es decir, con el renacer de la soberbia y sensualidad pagana entre los cristianos. Aumentó progresivamente con el* protestantismo *por su negación del sacrificio de la Misa, del valor de la absolución sacramental y, por consiguiente, de la confesión; negó igualmente la infalibilidad de la Iglesia, la Tradición o Magisterio y la necesidad de observar los preceptos para salvarse. Más tarde, la* Revolución francesa *se esforzó abiertamente por la descristianización de la sociedad, conforme a los principios del Deísmo y Naturalismo, a saber: Dios, si existe, no tiene cuidado de los individuos, sino solamente de las leyes universales. Por consiguiente, el pecado no es ofensa de Dios, sino un acto contra la razón, que se desarrolla cons-*

tantemente. Por eso el robo se consideraba pecado cuando se admitía el derecho de propiedad individual; mas si la propiedad individual es, al decir de los comunistas, contra el derecho de la comunidad —colectividad—, entonces es la misma propiedad individual la que resulta un robo.

El espíritu de la revolución condujo al liberalismo, *que intentó recorrer un camino medio entre la doctrina de la Iglesia y los errores modernos. Pero el liberalismo a nada conducía; ni afirmaba ni negaba; distinguía siempre, prolongando indefinidamente las discusiones, ya que no podía resolver los conflictos nacidos del abandono de los principios cristianos. En consecuencia, el liberalismo no era una norma de acción. Vino luego el* radicalismo, *más opuesto a los principios de la Iglesia, disfrazado de «anticlericalismo» por no llamarse anticristianismo. Son los masones. El condujo al* socialismo *y éste al* comunismo materialista y ateo, *tal como hoy se practica en Rusia, y quiso ser implantado en España y otras naciones,* negando la religión, la propiedad individual, la familia y la patria, *y reduciendo toda la vida humana a la vida económica, como si sólo existiese el cuerpo; como si la religión, las ciencias, las artes y el derecho fuesen invención de quienes intentan oprimir a los demás y poseerlo todo exclusivamente ellos.*

Sólo la Iglesia Católica, sólo el verdadero cristianismo, el Catolicismo, puede resistir eficazmente todas estas negaciones del comunismo materialista, porque sólo el Catolicismo posee la verdad sin error.

No puede el nacionalismo *oponerse con eficacia al comunismo. Tampoco, en el orden religioso, el* protestantismo, *como sucede en Alemania e Inglaterra, puede hacerle frente. Contiene graves errores, y el* error *mata las sociedades que sobre él se fundan, al igual que una enfermedad grave destruye el organismo; el protestantismo es como la tisis o el cáncer, necrosis, por ser negación de la Misa, de la confesión, de la infalibilidad de la Iglesia y de la necesidad de observar los preceptos.*

¿Cuál es el resultado de tales errores en la legislación de los pueblos? *Su legislación se hace progresivamente* atea. *No sólo prescinde de la existencia de Dios y de la ley divina revelada, ya sea positiva, ya sea natural, sino que en su seno encierra numerosas leyes contra la ley divina revelada, verbigracia,* ley del divorcio *y* leyes de escuela neutra, *atea al fin, según sus tres grados: enseñanza primaria, media o de instituto y universitaria, en los cuales la religión casi siempre se reduce a una historia de las religiones, más o menos racionalista, en la que el cristianismo aparece, al igual que en el modernismo, como una forma más elevada de la evolución del sentido religioso, siempre cambiable, sin dogmas inmutables ni preceptos incontrovertibles; sucede, finalmente, la* libertad *omnímoda de culto o religión y de la misma* impiedad o irreligión. *Las repercusiones de tales leyes en toda la sociedad pueden calcularse. Por ejemplo, la ley del divorcio es causa de los miles de divorcios que todos los años se dan en cada nación, con la destrucción consiguiente de otras tantas familias, abandonando sin educación y sin dirección a los hijos, que resul-*

tan más tarde o incapaces, o exaltados, o malos y, a veces, pésimos. Además, de la escuela atea salen cada año multitud de hombres o ciudadanos sin ningún principio de religión; y por tanto, el lugar que debía estar reservado en ellos para la fe, la esperanza y la caridad cristiana lo ocupan la razón desorientada, la concupiscencia de la carne, la avaricia del dinero y la soberbia de la vida. Todo esto constituye el sistema especial materialista, presentándose bajo el nombre de ética laica o independiente, *sin obligación y sin sanción, aun cuando a veces conserva algún vestigio del Decálogo, claro está que mudable.*

Y aunque los dolorosísimos efectos de tan funestos errores no aparecen claros todavía en la primera generación, en la tercera, cuarta y quinta se manifestarán según la ley de la aceleración en la caída. Sucede como en la caída de los cuerpos: si en el primer momento la velocidad de descenso es como de veinte, en la quinta es de ciento, lo cual se opone contradictoriamente al progreso de la caridad, que, según la parábola del sembrador, es de treinta por uno, de cincuenta o de ciento.

Asistimos a una verdadera descristianización o apostasía de los pueblos. Con exactitud se expone este fenómeno en la extensa carta de aquel gran católico español, Donoso Cortés, *escrita al Cardenal Fornari para que la presentara a Pío IX. Su título es* Carta al Eminentísimo Cardenal Fornari sobre el principio generador de los más graves errores de nuestros tiempo *(Obras Completas, Edic. B. A. C., t. III, págs. 613-630). Lo mismo en su* Discurso

sobre la situación general de Europa *(1850, ibíd., págs. 299-315). Más tarde, la misma serie de errores fué expuesta en el Syllabus de Pío IX en 1864 (Dz. 1701).*

Todos estos errores tienen como principio la repetida fórmula: Dios, si existe, no se preocupa de los individuos, sino solamente de las leyes universales. *Por lo tanto, el pecado no es ofensa de Dios, sino un acto contra razón, que se desarrolla constantemente. De ahí que el pecado original no ha existido; tampoco la Encarnación redentora, ni la gracia regeneradora, ni los sacramentos que causan la gracia. El sacerdocio es, por tanto, inútil, y la oración cae en el vacío.*

Pero tampoco el Deísmo posee la verdad, porque si los hombres, como individuos, no necesitan de Dios, ¿por qué se ha de admitir que exista en el cielo? Más bien se ha de afirmar que Dios se hace en la humanidad, *que es la misma tendencia al progreso, a la felicidad de todos, de que hablan el socialismo y el comunismo.*

¿Cuál es, pues, conforme a estos principios, el medio de distinguir lo verdadero de lo falso? *El único medio es la libre discusión, sea en el parlamento o de cualquier modo. Esta libertad ha de ser absoluta; nada puede sustraerse a su dominio: ni la utilidad del divorcio, ni la utilidad de la propiedad individual, ni la utilidad de la familia, ni la utilidad de la religión para los pueblos.*

Así la discusión permanece libérrima, como si no existiera revelación divina. Poco importa que el divorcio se prohiba en el Evangelio.

De todo esto nacen evidentemente grandes desórdenes, innumerables abortos, los crímenes. Ya no se encuentra remedio sino aumentando cada día los poderes de la policía y del ejército.

Pero sucede que la policía, fuerza de seguridad, sirve a los que tienen el poder, no siendo raro que a éstos sucedan otros que imperen lo contrario. Por lo demás, suprimida la propiedad privada, se aniquila generalmente el patriotismo, que es como el alma del ejército.

No bastan, pues, tales remedios para salvaguardar el orden y evitar los graves y continuos desórdenes, si no se da cabida a la ley divina y a la ley natural escrita por Dios en nuestros corazones. (Todo esto es una demostración ad absurdum *de la existencia de Dios.)*

Hemos de concluir, con Donoso Cortés, que tales sociedades, *fundadas sobre principios falsísimos o sobre una legislación atea,* caminan a la muerte. *En ellas las personas individuales aún pueden salvarse por el auxilio de la gracia; pero las sociedades, en cuanto tales, caminan a la muerte, porque el* error *en que se fundan* mata, *como la tisis o el cáncer destruyen progresiva e infaliblemente nuestro organismo. Sólo la fe cristiana y católica puede oponerse a estos errores y recristianizar de nuevo la sociedad; mas para que esto suceda se requiere una condición: una fe más profunda, según la doctrina de San Juan (I Jn. V, 4): «Esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe.»*

INSUFICIENCIA DE LOS REMEDIOS A QUE SOLEMOS ACUDIR

Se aplican dos remedios óptimos, ciertamente en sí mismos, a saber: por una parte, el apostolado *de la Acción Católica, y por otra, el* estudio de la doctrina de la fe y costumbres; *pero falta muchas veces, en la culminación del estudio, lo que los antiguos teólogos llamaban* contemplación, *que debe ser la* fuente *del apostolado, que debe fructificar en el apostolado, según afirma Santo Tomás (II-II, 188, 6): «de la plenitud de la contemplación brota la enseñanza y la predicación». Así sucedió en los Apóstoles después de Pentecostés, en San Pedro, en San Pablo, en San Juan, en los Padres Apostólicos, en San Juan Crisóstomo, en San Agustín, San Gregorio, San Anselmo, San Bernardo, Santo Domingo, San Vicente de Paúl, San Ignacio, San Francisco de Sales, San Juan Bosco, San José de Cottolengo, en el Santo Cura de Ars, en San Juan Bautista Manzella. Dicho con otras palabras: falta muchas veces en los sacerdotes una vida interior suficientemente intensa, que sea alma del apostolado.*

Ciertamente, la Acción Católica *ha producido abundante fruto en Europa y América, renovando la vida cristiana entre obreros, labradores, estudiantes universitarios; aparece esto manifiestamente en Italia, Francia, Suiza, España, Holanda, Bélgica, Canadá, Méjico, Argentina, etc. Sin embargo, no es raro que los sacerdotes directores de la Acción Católica se burocraticen demasiado, sean*

absorbidos por la organización externa, por la propaganda, disminuyendo así su vida interior y no pudiendo, en consecuencia, alimentar la de los demás. Con dificultad hallan tiempo suficiente para recitar, con la mayor brevedad posible, el breviario. Se da, además, el caso frecuente de que con la excesiva familiaridad de sacerdotes jóvenes con jóvenes de ambos sexos decrece su dignidad e influjo. En muchas ocasiones, finalmente, laicos más instruídos se constituyen en oradores, especie de predicadores—*conferenciantes*—, *surgiendo de ahí dos desviaciones de sentimentalismo religioso y humanitarismo, puesto que aquel que habla o predica no siempre vive una fe suficientemente intensa o una caridad verdaderamente apostólica; y es evidente que si no vivimos profundamente de la fe y de la verdadera caridad sobrenatural, hablaremos conforme al sentimentalismo religioso o según un humanitarismo cuyo objeto peculiar dista mucho del objeto propio de la caridad apostólica. Si el predicador o el orador no vive arraigado en Dios, hablará, por ejemplo, según las aspiraciones democráticas, y afirmará que se trata de una democracia cristiana; pero se ha de vigilar con esmero y ver si tal democracia es y se conserva realmente cristiana; de otro modo, como sucede bastantes veces, prevalece una inclinación no sobrenatural, sino natural, que no avanza, antes bien retrocede, según la ley del menor esfuerzo.*

Los masones se aprovechan de esta desviación para inclinar el apostolado de la Iglesia a un cierto sentimentalismo práctico, que viene a ser, en resumidas cuentas, una negación de la vida sobrenatural. Falta, pues, muchas veces, en el apostolado, la vida interior del sacerdote, que debería ser el alma misma del apostolado. (Cfr. D. Chautard, L'Ame de tout apostolat.)

El otro gran remedio que se ha aplicado: el estudio de la doctrina de la fe y costumbres, *habiéndose afianzado en los últimos tiempos el estudio de la filosofía, de la exégesis, de la teología, de la sociología, y aun los de ascética y mística realizándose de un modo más científico que antes, se distingue perfectamente de las pías exhortaciones despojadas de toda solidez doctrinal.*

Pero la distinción *no debería ser* separación; *y no es raro, desgraciadamente, separar el estudio de la vida interior, que ni se inspira en ella ni tiende a fomentarla con el vigor debido. Se desprecia la vida interior, y entonces el estudio se convierte en objeto de un afán puramente humano, sin espíritu de fe, quedando la vida interior reducida a las dimensiones de una piedad raquítica.*

Sucede lo mismo en las disciplinas de teología ascética y mística; cierto que se exponen y defienden tesis de alta espiritualidad, pero los resultados de estas especulaciones no se orientan a la santificación de los sacerdotes. De ahí que sean escasos los frutos conseguidos después de tantos esfuerzos. Mejor sería vivir de la oración que escribir tratados de religión. Muchos hay que califican, sin razón, así los libros religiosos: o son libros científicos o libros de vulgarización; *pero los me-*

jores libros, tales como el Evangelio, las Epístolas, los libros de los buenos autores de espiritualidad, no son ni científicos—técnicos—ni de vulgarización, sino de contemplación.

Por tanto, los remedios aplicados, aunque óptimos en sí mismos, apenas si producen fruto por aplicarlos muy imperfectamente.

De este modo no logramos volver a las cosas altas. Esto es evidente. Y para evitar la decepción nos lanzamos a un optimismo superficial, llevados del temperamento o por elección. Pero este optimismo inoperante no trae el remedio que suprima al empobrecimiento de la vida interior.

No se trae el remedio, y lo que es peor, se busca una paz de engaño, ínfima, que no es la de Dios, el gozo de Dios, antes bien, es el gozo de sí mismo, aunque sin motivo y de vez en cuando de fatuidad y necedad.

CONCLUSIÓN: *De lo dicho se desprende que la vida interior es absolutamente necesaria para el sacerdote y el apóstol para alcanzar una* fe profunda *e irradiarla a los fieles de modo que puedan resistir el mortal veneno de los errores actuales. Volvemos, pues, a la definición de la vida apostólica dada por Santo Tomás: «Contemplación de lo divino y donación a los demás de las verdades contempladas» (II-II, 188, 6). Y añade en el mismo lugar: «Así como el iluminar supera al simple lucir, así el dar a los demás la verdad contemplada excede a la simple verdad contemplada... (Esta manera de vida) es la que más se acerca en perfección a la de los obispos, sucesores de los Apóstoles.» Y continúa diciendo que la predicación de la palabra divina debía tener su fuente en la plenitud de la contemplación, es decir, de la vida interior.*

Resulta, pues, evidente que la santificación del sacerdote *es de la mayor importancia; más necesaria incluso que el «total desarrollo de nuestra personalidad natural», fórmula esta última naturalista y que puede proponérsela un incrédulo o ateo. Nace del olvido de la primera petición de la Oración Dominical: «Santificado sea tu nombre», en la que pedimos la gloria de Dios, que su nombre sea respetado por los hombres como santo (II-II, 83, 9).*

Otra consecuencia que de ahí brota es la gran necesidad de prepararse para la mejor celebración posible de la Misa, *uniendo al sacrificio de Cristo, incruentamente renovado, el sacrificio personal de cada día, con espíritu de* mortificación *y reparación, dejando al mundo que se procure una vida cómoda (el confort moderno).*

Se desprende también la necesidad de la oración íntima, *sin la cual el espíritu de oración es imposible, hasta llegar a hacer de la liturgia un esteticismo religioso. Claramente lo comprendió San Bernardo cuando, presidiendo el oficio divino en el coro, vió sobre cierto religioso su ángel custodio que escribía la salmodia con letras de oro; sobre otro, su ángel la escribía con letras de plata; sobre otro, el suyo la escribía con tinta; sobre un cuarto, la escribía con agua incolora, y sobre un quinto, su ángel no escribía nada; permanecía in-*

móvil, con la pluma y la mano extendida, mostrando así que aquel religioso no oraba de ninguna manera y carecía de espíritu de oración.

Brota igualmente la necesidad de un serio examen de conciencia. *No han faltado seminarios que pidieron al director de los ejercicios que no hablara de examen de conciencia propiamente tal, sino más bien de* introspección; *otros hablaron de psicoanálisis. He aquí una desviación evidente del espíritu sobrenatural al naturalismo práctico; porque el examen de conciencia debe proceder de la prudencia infusa, de la fe ilustrada por los dones del Espíritu Santo, mientras la introspección es algo natural empleado por el psicólogo, e igualmente el psicoanálisis de que habla Freud en un sentido materialista y sensualista. Este cambio de las palabras manifiesta, mejor, revela, el vibrar de los corazones y el espíritu de naturalismo práctico, ocupando el lugar de la verdad sobrenatural.*

Si, pues, se desprecian estos verdaderos y profundos remedios, el sacerdote poseerá solamente una fe superficial, que no alcanza más que la corteza de la Sagrada Escritura, no la fe profunda e irradiadora. Tal vez este sacerdote hable de la necesidad del dinamismo en el apostolado, *mas tal dinamismo parece ser principalmente naturalista, muy distinto del espíritu apostólico de San Pedro el día de Pentecostés, del de San Pablo, San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Bernardo, Santo Domingo, Santo Cura de Ars, San Juan Bosco.*

Así lo señaló Pío XI en su Encíclica sobre el

Sacerdocio *(20-XII-1935), en la que trata de las virtudes del sacerdote, en particular de la piedad.*

Es evidente que no basta que el sacerdote posea una inteligencia preclara, copiosa erudición, unida a la elocuencia; con estos dones su vida puede permanecer estéril, como lo manifiestan un Lamennais, un Loisy; y es que entonces, más bien que buscar a Dios o la salud de las almas, se busca a sí mismo, la satisfacción natural en el trabajo intelectual y en la actividad natural no santificada, porque no brota de una vida interior de fe, de esperanza, de caridad, de oración, y por lo mismo, no produce efectos sobrenaturales, la salvación de las almas.

Por el contrario, el sacerdote que posee corta inteligencia natural, pero una robusta fe sobrenatural, verdadera vida interior, piedad sincera, ejerce un apostolado inmenso, fecundo.

Su apostolado es modesto en la forma exterior, pero produce un gran bien y salva muchas almas, sin hablar de dinamismo. En la hora de la muerte será juzgado por el grado de amor a Dios y de las almas y por el olvido y abnegación de sí mismo.

Siguiendo esta vía de formación del sacerdote, verdadera y tradicional, se engendra una fe profunda, *aun sin la ayuda de la alta especulación teológica y desconociendo las lenguas orientales. Esta fe firme y viva se hace cada día más profunda, porque aumenta junto con la caridad; es guiada por los dones de sabiduría, de entendimiento, de ciencia, de consejo, de piedad;* es difusiva, *toca los corazones y convierte los pecadores. Se mani-*

fiesta como un sentido superior, el sentido cristiano, *que supera el sentido común, como la fe infusa, ilustrada por los dones, supera la razón natural. El Santo Cura de Ars tenía este sentido en un grado elevadísimo. (Cfr.* Retraite ecclésiastique, *del P. Cormier. Modelos: San Vicente de Paúl, San Felipe Neri, San Francisco de Sales, etcétera.)*

CONFIRMACIÓN: *Si la oración del sacerdote por la recitación del oficio, la celebración de la Misa, la meditación espiritual, no alcanza el verdadero espíritu de oración y una cierta contemplación de las Verdades divinas—alma del apostolado—, si no alcanza esta altura normal, degenera o se convierte en una* costumbre mecánica—*rutina—, y la recitación del oficio viene a ser el movimiento de una piedra de molino.*

* * *

Volvamos ahora al planteo de la cuestión: la difusión actual de graves errores, que son veneno para las almas, en particular el materialismo y ateísmo de los comunistas. Estos errores ejercen su máximo influjo a través de una legislación atea *impuesta en diversos pueblos. En ella se contiene la ley del divorcio, el indiferentismo absoluto, enseñado en las escuelas primarias, secundarias y superiores, junto con una omnímoda libertad de cultos, hasta la libertad absoluta de irreligión e impiedad. Estos efectos, como hemos dicho, no aparecen todavía hasta pasada la primera generación así formada, mas después de la quinta y sexta*

generación serán horribles. Todos los años se dan miles y miles de divorcios que destruyen otras tantas familias, abandonando sin dirección a los hijos, de modo que muchos resultan malos y alguna vez pésimos. Del mismo modo, la escuela que se dice neutra, y que realmente es atea, forma cada año miles y miles de incrédulos, ciudadanos sin ningún principio religioso, prevaleciendo en ellos, en lugar de la fe, de la esperanza y caridad cristianas, «la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida», bajo el amparo de una ética laica sin obligación ni sanción en perpetuo desarrollo; antes se condenaba el robo porque se admitía el derecho de propiedad; ahora son muchos —comunistas y socialistas— los que dicen: «la propiedad es un robo», por el que uno se adjudica para sí lo que debe ser poseído por todos.

Estos errores contenidos en las legislaciones modernas conducen los pueblos a la muerte, como el cáncer mata al organismo en que se encuentra.

Esto aparece no en la primera generación, sino después de la quinta o sexta. Los masones lo utilizan para destruir el cristianismo y descristianizar los pueblos.

Existe, por tanto, una necesidad urgente de resurrección moral *y espiritual, una necesidad de ascender a algo más elevado:* Sursum corda. *Tal necesidad va contenida en los preceptos divinos, máxime en el supremo precepto del amor de Dios y del prójimo.*

¿Cuál ha de ser la conclusión práctica? Dire-

mos con San Agustín, citado por el Concilio Tridentino (Dz. 804): Dios no manda lo imposible; y cuando manda te impele a hacer lo que puedas y a pedir lo que no puedes, y te ayuda para que puedas.

Hemos, pues, de concluir que en toda ocasión se ofrecen a las almas nuevas gracias, *en especial a las almas sacerdotales; y más en este grave momento, para que comprenda la magnitud de las obligaciones en las presentes circunstancias.*

Aún más: muchos se inclinan a pensar que Dios da a los sacerdotes gracias especiales para que logren la fe de que venimos hablando; no sólo firme y viva, sino también profunda, penetrante, sabrosa e irradiadora, que debe comunicar al pueblo cristiano a fin de que pueda resistir los errores modernos—que son veneno mortal—y encuentre nuevamente el aire puro, verdaderamente vital, de los siglos cristianos. Así se cumplirán las palabras de I Jn. V, 4: Esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe.

Para terminar, una observación: en la unión del estudio de la teología con la vida interior *se ha de obviar una mala interpretación, cual sería el* confundirlas. *El estudio y la vida interior han de distinguirse—sin confusión alguna—, pero no deben* separarse, *deben* unirse. *De no ser así, la ciencia teológica, confundida con la piedad, perdería su objetividad e inmutabilidad; y de otra parte, la vida interior tal vez se redujese a tesis de espiritualidad. Con esto la sagrada teología vendría a ser desgraciadamente la expresión intelec-*

tual de la experiencia religiosa subjetiva, algo así como entre los modernistas, mientras de otro lado la vida interior se intelectualizaría demasiado, convirtiéndose en una teoría de vida interior, perdiendo su realismo, su seria profundidad y fecundidad.

Ambas cosas no deben separarse, *sino* distinguirse y unirse, *como en San Agustín, Santo Tomás y todos los doctores de la Iglesia.*

Del mismo modo como se diferencian y unen el cuerpo y el alma, la cabeza y el corazón, la sangre y el agua; como también la Iglesia y el Estado, las diversas clases dentro de la sociedad y, en la familia, los padres y los hijos.

Si en nuestro organismo convertimos la distinción en separación, sobreviene la muerte; otro tanto sucede en la sociedad y también en nuestra vida, que debe ser intelectual y espiritual a la vez. La gracia de unir el estudio con la piedad se ha de impetrar por la intercesión de los doctores de la Iglesia, quienes nunca son declarados doctores por razón de su ciencia antes de ser canonizados por razón de su santidad. (Vide sobre la unión del estudio y la piedad la Vida de San Alfonso *escrita por el P. Berthe. Tiene dos capítulos maravillosos de máxima actualidad.)*

II. CERTEZA SOBRENATURAL E INFALIBLE DE LA FE INFUSA EN RELACIÓN A LA VIDA INTERIOR

PLANTEO DE LA CUESTIÓN: *Aun cuando todos los teólogos admitan la certeza absoluta de la fe cris-*

tiana, no obstante su oscuridad, no todos la explican del mismo modo. Dos son las opiniones principales, expuestas a través de muchos siglos. La primera niega que los fieles conozcan infaliblemente el motivo formal ó razón íntima de la fe mediante la misma fe infusa; la segunda lo afirma y lo defiende como la niña de sus ojos.

Sentencia primera: *La defienden los nominalistas Durando, Gabriel Biel, Scoto, Molina, Ripalda, Lugo, Franzelin, Billot, Bainvel, van Noort, Harent; afirman que el cristiano conoce* natural*mente el motivo formal de la fe, es decir, la autoridad de Dios que revela y el mismo acto de la revelación, por lo mismo que conocemos naturalmente que Dios no puede engañarse ni engañarnos; asimismo, puede conocerse naturalmente el hecho de la revelación por sus signos, en particular por los milagros.*

Crítica: *Salta a la vista una dificultad contra esta opinión. Verdad es que la certeza de la fe infusa se resuelve material y extrínsecamente en el conocimiento natural de los signos de la revelación, pero formal e intrínsecamente se funda en algo superior; de lo contrario, una certeza superior se reduciría a otra de tipo inferior. Además, pocos son los fieles que han sido testigos oculares de los milagros y hayan podido examinarlos diligentemente para cerciorarse del origen sobrenatural de los mismos. Por lo tanto, generalmente, los fieles no tienen naturalmente más que* certeza moral, *sobre las señales de la revelación cristiana, a través del*

testimonio humano, conocido muchas veces de un modo vulgar.

Por esto, según afirman otros muchos teólogos, si la certeza de la fe cristiana tuviera su último fundamento en esta certeza moral del hecho de la revelación, confirmado por diversos signos, tal certeza no sería firmísima e infalible a no ser hipotéticamente, *esto es, en el supuesto de estar seguro, por otra fuente, que Dios mismo ha revelado la Trinidad, la Encarnación redentora y la infalibilidad de la Iglesia para proponer estos misterios; es decir, en el supuesto de que la predicación de estos misterios no provenga de la evolución* natural *del sentido religioso en la subconsciencia de los profetas y de Cristo—como afirmaron los modernistas—, para quienes la fe se resuelve en un cúmulo de probabilidades.*

Segunda sentencia: *Defendida por los tomistas y, de alguna manera, por Suárez, afirma que el cristiano conoce* infalible y sobrenaturalmente, *por la misma fe infusa, el motivo formal de la fe* —ut id quo et quod creditur—, *no por adhesión discursiva, sino simplicísima y firmísima, que supera inmensamente la conclusión cierta ya, moralmente al menos, de la apologética; es decir, supera la conclusión de la evidente credibilidad de los misterios de la fe o del hecho de la revelación confirmado por señales ciertas.*

En favor de esta sentencia he citado numerosos testimonios de Santo Tomás y de los tomistas antiguos y modernos en mi libro titulado De Revelatione *(t. I, c. XVI, págs. 467-497).*

Probamos esta sentencia con tres argumentos:

1) *Por la absoluta infalibilidad de la fe.*

2) *Por la sobrenaturalidad esencial del motivo de la fe.*

3) *Por la sobrenaturalidad de la misma fe.*

1) **Por la absoluta infalibilidad de la fe.**

El hecho de la revelación no se propone solamente con certeza moral, por la historia, transmitiendo la predicación y milagros de Cristo, sino que se propone infaliblemente por la Iglesia, cuando define que esta revelación es propiamente sobrenatural o que no ha brotado naturalmente de la subconsciencia de los profetas. Ahora bien: lo que así enseña la Iglesia infaliblemente ha de ser creído por todos sobrenaturalmente. Luego los fieles deben creer sobrenaturalmente *en la revelación; lo mismo que en los misterios revelados. O como dice Santo Tomás (II-II, 2, 2): «por un mismo e idéntico acto creemos a Dios (que revela) y en Dios (revelado)». La virtud infusa de la fe perfecciona en tal grado el entendimiento, que éste, dice Santo Tomás, «infaliblemente tiende a su objeto» (II-II, 4, 5; cfr. t. 4, 8).*

De lo contrario, si el motivo formal de la fe fuese conocido sólo naturalmente, mediante testimonio humano, la certeza de la fe sería sólo hipotética, no absolutamente infalible. Y en tal caso no se cumplirían infaliblemente las palabras de San Pablo: «Al oír la palabra de Dios que os predicamos la acogisteis no como palabra de hombre,

sino como palabra de Dios, cual en verdad es, y que obra eficazmente en vosotros que creéis» (I Tes. II, 13).

La segunda prueba se toma de la sobrenaturalidad esencial del motivo de la fe. *En efecto, lo que es esencialmente sobrenatural, en cuanto tal, no puede ser conocido naturalmente, ya que la verdad y el ser se corresponden, porque la verdad es el ser conocido intelectualmente. Ahora bien: el motivo formal de la fe infusa es esencialmente sobrenatural, pues es la autoridad de Dios, autor de la gracia y de la gloria, es decir, la autoridad de Dios revelando misterios esencialmente sobrenaturales. La sobrenaturalidad del motivo formal de la fe rebasa la sobrenaturalidad del milagro, naturalmente cognoscible. Quien revela es Dios, no como autor y señor de la Naturaleza, sino como autor de la gracia y Padre nuestro celestial; por lo cual dice Cristo: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos» (Mt. XI, 25). Y en otro lugar: «Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos» (Mt. XVI, 17).*

Cfr. Santo Tomás, II-II, 6, 1: El motivo formal de la fe infusa es inaccesible sin la gracia, lo mismo que el de la esperanza y la caridad infusas. De no ser así, tales virtudes infusas no serían necesarias.

***La tercera prueba parte de la* sobrenaturalidad**

esencial de la misma fe. *Porque la fe, según la revelación, es un don de Dios (Efes. II, 8), la «firme seguridad de lo que esperamos» (Hebr. XI, 1), es una virtud sobrenatural (C. Vat., Dz. 1789). Ahora bien: los hábitos y los actos se especifican por ambos objetos formales* quo *y* quod *del mismo orden. Por consiguiente, el objeto formal* quo *o motivo formal, por el que se especifica esencialmente la fe infusa, es del mismo orden, no pudiéndose, por tanto, alcanzar sin ella. Si se alcanzase sin la fe, la fe infusa no sería absolutamente necesaria para creer, como se requiere para la salvación, sino que sería necesaria sólo para creer más fácil y firmemente, como afirmaron los pelagianos. Además, la fe y la caridad infusas no serían necesarias sino para dar mayor facilidad. Lo mismo el estado de gracia.*

Por consiguiente, con un mismo e idéntico acto de fe, como dice Santo Tomás, creemos a Dios (que revela) y a Dios (revelado) (II-II, 2, 2; 4, 8). Por lo mismo, la fe es más cierta que cualquier conocimiento natural, y su certeza infalible excede sobremanera la certeza moral a que suelen llegar generalmente los que leen con fruto los libros de apologética.

El P. Lacordaire, en la Conferencia 17 de Notre Dame, *ha enseñado magníficamente la sobrenaturalidad e infalibilidad de la fe: «El sabio que estudia la doctrina católica exclama sin cesar: vosotros sois felices poseyendo la fe; yo quisiera poseerla como vosotros, pero no puedo. Y dice la verdad; no puede creer todavía... Pero un día este*

sabio se pone de rodillas: siente la miseria del hombre, eleva sus manos al cielo y dice: ¡Del abismo de mi miseria, Dios mío, he clamado hasta Vos! En este momento algo extraño sucede en él: una escama cae de sus ojos, se obra un misterio, está cambiado. Es un hombre dulce y humilde de corazón; ya puede morir: ha conquistado la Verdad. (Se obra un misterio, es decir, ha recibido la luz infusa de la fe.) Fué como la intuición de simpatía que pone entre dos hombres lo que la lógica no hubiera puesto en muchos años: como una iluminación repentina que enciende el genio. Un convertido os dirá: Yo he leído, he razonado, he querido, pero no he llegado; y un día, sin que pueda decir cómo, a la vuelta de la esquina, sentado junto al hogar, dejé de ser el mismo, he gritado..., y lo que pasó en mí en el momento de mi conversión final es totalmente diferente de lo que le ha precedido... Recordad a los discípulos de Emaús.»

Por tanto, la fe infusa es como un sentido sobrenatural superior, como un sentido musical infuso con el que se escucha la armonía celeste de la revelación divina. Realmente la fe es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos (Hebr. XI, 1). En esto se manifiesta que su certeza firmísima, excluyendo toda duda deliberada, no obstante su oscuridad, excede sobremanera la certeza moral que nace generalmente del estudio de la apologética.

De donde se sigue que la pérdida de la fe infusa es una gran desdicha. Ahora bien: la fe no se pierde a no ser por el pecado mortal contra la misma

fe; no bastaría el pecado de la no confesión externa, como fué el pecado de Pedro durante la Pasión del Señor.

Así, pues, la fe permanece firmísima aun en el estado de pecado mortal; pero es la que se llama fe informe o muerta, no viva, *es decir, no vivificada por la caridad; las obras, verbigracia, de misericordia que de ella nacen en este estado de muerte llámanse obras muertas. Cuando está informada por la caridad, llámase fe viva, y cuando es perfeccionada por la inspiración de los dones de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, llámase* fe ilustrada por los dones, *penetrante y experimental, identificándose con la contemplación de las virtudes divinas.*

Confírmase esta doctrina por la purificación pasiva del espíritu, en la que se manifiesta la elevación del motivo formal de la fe, esperanza y caridad, en cuanto sobrepasa inmensamente cualquier otro motivo secundario; tal, por ejemplo, la armonía de los misterios sobrenaturales con las verdades naturales y con nuestras aspiraciones. Al llegar aquí, esta armonía desaparece ya, se oculta en la niebla, manifestándose los tres motivos de las virtudes teologales como tres estrellas de primera magnitud en la noche del espíritu; poco ayudaría entonces leer un buen libro de apologética; más bien se ha de orar para obtener la gracia actual necesaria para una adhesión firmísima y en alto grado meritoria en medio de las duras pruebas de esta purificación pasiva. Al final, el alma encuentra un refugio inconmovible en la autoridad de Dios revelante.

Baste lo dicho tocante a la sobrenaturalidad e infalibilidad de la certeza de la fe infusa. A continuación hablaremos del espíritu de fe y del espíritu sobrenatural.

III. Espíritu de fe y espíritu sobrenatural

El espíritu de fe es una inclinación a considerar y juzgar todas las cosas a la luz de la fe, de un modo sobrenatural. Esto es necesario para vivir cristianamente, como es necesario juzgar según la razón para vivir racionalmente y no sólo según los sentidos.

San Pablo, en la carta a los Hebreos (X, 17-37), nos ofrece magníficos ejemplos del espíritu de fe cuando dice: «Por la fe ofreció Abraham a Isaac..., y ofreció a su unigénito, el que había recibido las promesas..., pensando que hasta de entre los muertos podría Dios resucitarle... Por la fe abandonó Moisés el Egipto, sin miedo a las iras del rey, pues perseveró como si viera al Invisible. Por la fe atravesaron los israelitas el mar Rojo como por tierra seca; mas probando de pasar los egipcios, fueron sumergidos... Por la fe, los profetas subyugaban reinos, ejercieron la justicia, cerraron la boca de los leones (como Daniel), extinguieron la violencia del fuego... Fueron apedreados, aserrados, tentados; murieron al filo de la espada; no era el mundo digno de ellos.» Todos murieron en la fe sin haber visto al Cristo prometido. ¿Qué nos corresponde a nos-

otros, que nacemos después de Cristo? «Por la paciencia corramos al combate que se nos ofrece, puestos los ojos en el autor y consumador de la fe, Jesús; el cual, en vez del gozo que se le ofrecía, soportó la cruz, sin hacer caso de la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios» (Hebr. XII, 1-2).

Para vivir en el espíritu de fe es necesario considerarlo todo en su luz, a Dios, a nosotros mismos, al prójimo y los sucesos de cada día. De este modo lo vemos todo como por el «ojo de Dios» (Santo Tomás).

1.º Dios mismo ha de ser considerado con espíritu de fe *para no exponerse a conocerle mal y erróneamente, con nuestras pasiones desordenadas y prejuicios, opuestos al testimonio que Dios da de sí mismo. En tal caso, el alma en la oración se escucha a sí misma y no a Dios. Cuando tiene consuelos sensibles cree avanzar realmente; y, por el contrario, en la aridez espiritual, cree retroceder, se descorazona y duda de que Dios la ama; se forma un falso juicio sobre Dios.*

Por el contrario, si se considera a Dios con espíritu de fe, no se nos manifiesta en nuestras pasiones desarregladas, sino en el espejo de los misterios de la vida y muerte de Cristo; *en la victoria de Cristo crucificado sobre el demonio, el pecado y la muerte; en el influjo de la B. V. María, en la vida admirable de la Iglesia, en la comunión de los santos, o sea en la vida de la Iglesia militante, purgante y triunfante.*

Esto requiere que el ojo de la fe esté libre del velo del amor propio, que le impide contemplar la Verdad divina; a través de ese velo se divisan solamente las sombras de los misterios, las dificultades. De ahí deriva la necesidad de la mortificación interna del propio juicio y de la propia voluntad, de la voluntad no conforme con la voluntad divina; de ahí proviene una gran oscuridad en la mente. Cada cual juzga según su propia inclinación. Pero por esta purificación progresiva brilla cada vez más la profundidad de Dios, su bondad, la ternísima misericordia de Cristo, la belleza de la Iglesia y de la vida religiosa.

2.º Nosotros mismos debemos considerarnos a la luz de la fe. *Si nos consideramos sólo a la luz natural de la razón, no vemos sino nuestras cualidades naturales para exagerarlas y multiplicarlas; y de otro lado, viendo nuestra limitación, caemos en la depresión, en la pusilanimidad. Esta fluctuación es frecuente.*

Raramente pensamos que en nuestra alma se encuentra el tesoro de la vida de la gracia, *de las virtudes infusas, de los dones del Espíritu Santo; la Santísima Trinidad habitando en nosotros, fruto de la comunión eucarística; la grandeza de nuestra vocación, en la que virtualmente se nos ofrecen todas las gracias actuales para alcanzar la perfección. Hemos de pedir que veamos ya en la tierra lo que importa nuestra vocación sacerdotal, como lo veremos inmediatamente después de la muerte, en el momento del juicio particular.*

Si examinamos nuestra alma a la luz de la fe, conoceremos también progresivamente nuestro de-

fecto dominante: carencia de espíritu sobrenatural y ligereza mental, vanidad según la cual juzgamos y hablamos meramente al modo humano.) Si así la consideráramos, veríamos qué es lo que nos viene de Dios y qué de nuestra flaqueza: la luz y las sombras.

3.º También al prójimo debemos mirarlo a la luz de la fe. *Muchas veces le vemos sólo a la luz de la razón natural, oscurecida por nuestros prejuicios, por la soberbia, la ambición y la envidia. Y así aprobamos en el prójimo lo que nos agrada, lo que nos es útil, lo que nos debe, y criticamos lo que nos molesta o incomoda; y esto, a veces, porque nos aventaja; entonces le denigramos o juzgamos temerariamente inspirados por nuestro amor propio.*

Al contrario, si se considera al prójimo a la luz de la fe, brilla en él todo lo que viene de Dios; en los superiores se manifiesta la autoridad de Dios, a quien se ha de obedecer sin crítica ni discusión, con todo el corazón e inmediatamente. Aun en las personas que por su natural nos resultan antipáticas veremos almas redimidas por Cristo, que tal vez se acercan más que nosotros al Corazón de Cristo; en cuyo caso, nuestra visión sobrenatural penetrará más allá de la carne y de la sangre, que impide la visión de las almas. Incluso se pone de manifiesto *cómo nunca dos almas inmortales se encuentran por casualidad; al menos una debe procurar la salvación de la otra (dándole ejemplo). Hemos de merecer conocer las almas buenas y santas, principalmente las que viven junto a nosotros, a las que muchas veces desconocemos.*

En las personas que naturalmente nos son simpáticas, consideradas a la luz de la fe, brillan las virtudes sobrenaturales que eleva nuestro afecto; aparecen también algunos defectos, que tal vez, con su benevolencia, podemos manifestárselos para que logren una mayor perfección.

4.º Aun los sucesos cotidianos deben, finalmente, ser considerados a la luz de la fe: *todos los sucesos, sean favorables o desfavorables. Todo acontecer puede considerarse de una triple manera: 1) desde un aspecto meramente sensible; 2) desde un aspecto* racional, *como puede hacerlo el filósofo o el historiador incrédulo; y 3) desde un aspecto* sobrenatural, *en cuanto concurren a la gloria de Dios y a la salvación de las almas o son opuestos a esto. Así hemos de considerar las mismas guerras, los conflictos entre los hombres de una misma nación y las mismas divisiones entre los católicos para que no se hagan mayores. Mas para ver este aspecto sobrenatural o providencial de los acontecimientos es necesario que el cristiano viva de Dios y no esté aprisionado por las cosas inferiores. Aún más: para que el hombre sea liberado de un excesivo amor de las cosas inferiores es bueno alguna vez sea despojado de ellas, las pierda. Dice Santo Tomás: «para ver las estrellas es necesario que el sol se oculte.» Así, el rey cristiano que pierde su reino ve más claramente el* reino de Dios *que lo viera desde su trono, como sucedió a Luis XVI en Francia antes de su muerte.*

Con este espíritu de fe llegaron los santos al desprecio de sí mismos *y a amar las humillaciones, para hacerse más semejantes a Cristo, humillado, despreciado, crucificado por nuestra salvación. De este modo, según el dicho de Agustín, el amor de Dios hizo la ciudad de Dios, en la que los santos aman a Dios hasta el desprecio de sí; y el amor desordenado de sí hizo otra ciudad, en la que los malos se aman a sí mismos hasta el odio a Dios.*

Aquel que así viviera en espíritu de fe, alcanzaría con toda certeza una fe profunda, penetrante, práctica, irradiadora, resistente a los errores modernos. Entonces se cumplirían las palabras de I Juan V, 4: Esta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe.

SEÑALES DEL ESPÍRITU SOBRENATURAL Y CÓMO DEBEMOS VIVIR PRÁCTICAMENTE DE ÉL (1)

Este espíritu sobrenatural es una manera de ver, de juzgar, de amar, de querer, de obrar; aparece en cada página del Evangelio, v. gr., Mt. XIII, 46, donde se afirma del hombre mercader, buscador de perlas preciosas, que hallando una de gran precio, va, vende todo cuanto tiene y la compra. *Esta margarita preciosa es una figura del espíritu sobrenatural. Igualmente, en Mt. XIII, 44, se repite: «Es semejante el reino de los cielos a un* tesoro escondido en un campo, *que quien lo encuentra lo*

(1) Tomamos esto de los antes citados «Ejercicios Espirituales» del V. P. Cormier, O. P.

oculta y, lleno de alegría, va, vende cuanto tiene y compra aquel campo.» Lo mismo cuando San Pablo afirma (Col. III, 2): «Pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra»; esto es, el espíritu sobrenatural es espíritu de fe y de confianza en Dios y de amor de Dios y del prójimo. Sus señales con sus frutos—«porque el árbol por los frutos se conoce» (Mt. XII, 33)—, que se condensan en la abnegación, la humildad, la piedad y las tres virtudes teologales (Pío XI, Enc. De sacerdotio). *El hombre sobrenatural es en el lenguaje de San Pablo «el hombre nuevo». En Efes. IV 23, dice: «Renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo creado según Dios en justicia y santidad verdaderas.»*

Las principales señales, consideradas en relación a las fuentes de santificación, son las siguientes:

La primera es el gusto de la Sagrada Escritura, *en cuanto contiene la palabra de Dios; es la carta de Dios a los hombres que se han de salvar, de una variedad bellísima: desde la simple narración, como en el libro de Tobías, hasta las profundas elevaciones dogmáticas del cuarto Evangelio y las Epístolas de San Pablo. La lengua de la Sagrada Escritura viene a ser entonces como la* lengua materna *del cristiano, por ser la Palabra—Verbo—de Dios, nuestro padre adoptivo. Si, pues, el cristiano gusta realmente las palabras de la Sagrada Escritura, la elocuencia humana, aun la más elevada, le agrada cada vez menos, por no contener la palabra de la salud, las palabras de la vida eterna. Una sola sentencia de la Sagrada Escritura sacia el alma, la ilu-*

mina y fortalece en la adversidad. La Sagrada Escritura es algo más sublime que una simple exposición dogmática dividida en tratados especiales; es como el océano de la revelación; en ella se empieza a gustar la bienaventuranza eterna.

La segunda señal *del espíritu sobrenatural es la* veneración de la autoridad religiosa. *El hombre natural no ve generalmente en la autoridad del superior más que una dura exigencia del orden público, que no puede subsistir sin la autoridad. El hombre natural no ve en la sujeción al superior algo saludable; de ahí que la limite cuanto le sea posible, algo así a lo que hace el Estado respecto a la Iglesia: como si la autoridad de la Iglesia no fuera en sí misma nobilísima y benéfica aun en la vida presente.*

Por el contrario, el cristiano que posee espíritu sobrenatural mira esto desde más arriba. Reconoce con veneración, en la autoridad de los superiores, una cierta emanación de la autoridad divina. *Obedecer es, para él, ganancia y gloria. Obedece no sólo a las órdenes de los superiores, sino aun a sus consejos; se adelanta a sus deseos. En esta sujeción encuentra un especial gozo para su alma. Se eleva sobre sí mismo, diciendo: «Servir a Dios es reinar.» Por eso dice San Pablo (Efes. II, 19-20): «Ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los Apóstoles y de los Profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús.» Es una obediencia gloriosa que nos trae una seguridad admirable.*

La tercera señal es el deseo de los sacramentos, *«como el ciervo anhela las fuentes de aguas puras». El hombre sobrenatural ve en los sacramentos, más que ceremonias religiosas, fuentes de la gracia por las que se nos aplican los méritos de Cristo, de infinito valor. No sólo cree en su eficacia: la ha experimentado. Por eso corre a estas fuentes sagradas pronta y alegremente; y por lo mismo, la confesión semanal y la sagrada comunión producen siempre en él frutos más abundantes. Comprende perfectamente que cada comunión debía ser sustancialmente más ferviente y fructífera que la anterior, porque cada una no sólo conserva, sino que aumenta la caridad, disponiendo normalmente para hacer mejor la comunión del día siguiente, aun cuando la devoción sensible, algo accidental siempre, disminuya.*

El hombre sobrenatural, con relación a Cristo, realmente presente en la Eucaristía, tiene no sólo un amor cuasi intelectual, traducido alguna vez en complacencia del propio conocimiento o del ideal abstracto que representamos en nuestra mente, sino que en la presencia real encuentra una cierta saciedad real, *una unión estable e íntima con Cristo Jesús. Por consiguiente, todos los actos del día se benefician de esta presencia vivificadora. Es la vida en Dios y la vida del mismo Dios y de Cristo en nosotros.*

Aun los sacramentales—como el agua bendita—producen entonces una impresión benéfica. Son lo que el agua corriente y fresca en el estío para el caminante sediento. Igualmente, las indulgencias

son un don inestimable para el hombre sobrenatural. Porque tiene una idea clara de la gravedad del pecado, del rigor de la justicia divina, del valor infinito de los méritos de Cristo, así como del valor del mérito de la B. V. María y de los santos. Por estos medios el hombre se renueva de día en día.

La cuarta señal es la gran estima de la oración litúrgica, *en cuanto vemos en ella, y cada vez más claro, la oración universal de la Iglesia, el canto de la Esposa de Cristo rodeando al sacrificio de la Misa, incruenta continuación del sacrificio y de la oración de Cristo. Así se comprende por qué la oración litúrgica tiene un valor especial para alcanzar las gracias eficaces que necesitamos. La sola participación en esta oración litúrgica es ya una gracia, como una luz dispersa en la que nuestra mente se sumerge durante una hora. Aprovecha más rezar el oficio en el coro, ante el Santísimo Sacramento, que individualmente fuera del coro. La fecundidad y variedad del oficio divino resplandece cada vez mejor, al igual que su sencillez sublime, que sobrepasa todo tiempo y es como un preludio de eternidad. El oficio, así celebrado, dispone admirablemente a la* oración mental secreta, *otro signo de espíritu* sobrenatural.

Antes, en el siglo XIII, en las Ordenes religiosas no había una hora señalada para la oración mental porque los religiosos y religiosas, después de los maitines y los laudes, se entregaban espontáneamente, y no por obligación, a la oración mental, a la que disponía la oración vocal litúrgica hecha con espíritu de fe. Fué más tarde, cuando los religiosos dejaron de acudir espontáneamente a la oración mental, cuando se les señaló una hora determinada, dejando entonces de ser íntima, ferviente, a veces mecánica, reducida a una meditación discursiva hecha por algún libro al principio del día antes de comenzar cualquier otro ejercicio.

Así, poco a poco, prevaleció la palabra meditación, *reservándose la de* oración mental *para las Ordenes comtemplativas* (1).

La quinta señal *es* la inclinación a la mortificación. *Tal propensión reconoce que nuestra naturaleza ha sido creada por Dios, que está dotada de preciosas facultades, ordenadas a la verdad y al bien, pero no echa en olvido que es una naturaleza caída, como nos lo advierte la concupiscencia de la carne y de los ojos y la soberbia de la vida, de donde proceden los siete pecados capitales y otros más graves aún. Cada uno juzga según la inclinación propia que debe rectificar. A esto nos empuja la gracia cristiana en cuanto cristiana, que nos configura con Cristo doliente por nuestros pecados. In-*

(1) Parece que M. Pourrat ha ignorado este hecho en su obra *La spiritualité chrétienne.* Según él, los religiosos no practicaron la oración mental hasta después del siglo XVI, en que fué reglamentada. Pero lo cierto es que se entregaban a ella espontáneamente, sin obligación, más perfectamente, más contemplativa, al fin de la salmodia, pues una salmodia bien rezada dispone el ánimo para una oración más intensa y personal.

clina al holocausto (1). Por eso el hombre renovado por la gracia considera siempre que la carne «tiene sus deseos contrarios a los del espíritu», según afirma San Pablo. De ahí que el espíritu sobrenatural produce un odio santo contra todo lo que es desordenado, desarreglado en nosotros; y como secuela manifiéstase en el espíritu de sacrificio que destruye cuanto en nosotros hay de desorden, trayendo como consecuencia la paz o tranquilidad del orden. Nada mejor que el espíritu de sacrificio para engendrar la paz.

La sexta señal *del espíritu sobrenatural es el ol*vido de sí mismo, de la propia personalidad. *Verdad es que muchos santos iniciadores de grandes obras, fundadores, utilizaron confiadamente las facultades que habían recibido de Dios; tales San Pablo, San Juan Crisóstomo, San Agustín, Santo Domingo, Santo Tomás, San Ignacio, San Francisco Javier, etc.; pero si leemos su vida observaremos que* desconfiaban de sí mismos, *combatiendo siempre el amor propio y cualquier soberbia disfrazada. En esto, como en otras virtudes, nos superan extraordinariamente. Los santos, negándose a sí mismos, comprendieron que la cumbre de nuestra personalidad está en que podemos decir: «Vivo yo, mas no yo; es Cristo quien vive en mí»; quiere ser una pérdida de la propia personalidad, para que la de Cristo la sustituya. Por este camino lograron una cierta im*personalidad superior, *que supera todo juicio propio y toda voluntad propia, hasta el punto de no*

(1) Cfr. Santo Tomás, III, 62, 2.

permanecer en ellos sino el juicio de Dios y su divina voluntad; de algún modo les sucede como a Cristo: no tiene personalidad humana, sino sólo la personalidad divina del Verbo. Lo que en Cristo se da ontológicamente, se realiza cuasi moraliter *en los santos. Los santos no viven para sí, sino para Dios, no por sí, sino por Dios únicamente y por las almas, con un perfecto y santo olvido de sí mismos. Preclara señal de caridad y, por consiguiente, del espíritu sobrenatural del hombre renovado, que se «despojó del hombre viejo, viciado por la corrupción del error» (Efes. IV, 22). Así se cumplen en los santos las palabras de Pablo: «nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirviéramos al pecado» (Rom. VI, 6).*

Estos son los signos principales del espíritu sobrenatural del hombre, renovado por la gracia de Cristo.

Para terminar este capítulo, señalamos prácticamente cómo debemos vivir según este espíritu sobrenatural *en las circunstancias ya ordinarias y previstas, ya imprevistas; en las indeterminadas o libres. Efectivamente, a todos es manifiesto que las cosas santas se han de ejercer de un modo sobrenatural, por ejemplo, celebrar la Misa o asistir a ella, y que ha de resistirse a las tentaciones que evidentemente arrastran al mal.*

Pero entre estos dos extremos, entre ejercer santamente las cosas santas y evitar el mal manifiesto, hay una región intermedia, *de cosas indeterminadas, que se dejan en libertad, a nuestra libre elec-*

ción. Por la elección de unas u otras se dividen los hombres, manifestando así sus tendencias. El Venerable P. Cormier observa que algunos, verbigracia, llaman decoro a lo que es mundanidad, moderación a lo que es pusilanimidad, honor a lo que es soberbia, prudencia a lo que es oportunismo o utilitarismo dictado por el egoísmo; aún más: a veces llaman conciencia lo que propiamente debía llamarse corrupción de la conciencia cristiana. Así, cuando se les exige algo grande, responden: «En conciencia no puedo.» Llaman conciencia un sistema de vida por ellos elegido, como conveniente para evitarse molestias. El P. Cormier trae este ejemplo en sus Ejercicios Espirituales: *«Si algunos, obrando ordinariamente por espíritu de piedad, de humildad, de mortificación, se han excedido en algo, real o aparentemente, se considera por otros como una insurrección, como si fuera un abuso intolerable, un desorden inadmisible, una provocación, una injuria vitanda.»*

Por el contrario, otros, en todo lo que se deja a nuestra libre elección, su lema son las palabras de San Pablo: «Pensad en cosas de arriba, no en las de la tierra.» Así hablaron los santos, obrando muchas veces sobre la prudencia común, por inspiración del Espíritu Santo, sin la cual nada grande habrían hecho. Cristo, en especial, sobrepasó la prudencia común; y cuando anunció por primera vez su Pasión, la prudencia—Pedro—le dijo: «No quiera Dios, Señor, que esto suceda», respondiéndole Jesús: «Tú me sirves de escándalo, porque no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres» (Mt. XVI, 22-23).

En lo imprevisto, *cuando no hay tiempo a la reflexión para elegir el modo conveniente de comportarse,* la naturaleza—*cada cual*—se manifiesta como es, *con todo su egoísmo (1); mas, aun en estas ocasiones, el espíritu sobrenatural brilla en quienes lo poseen; en un peligro imprevisto, por ejemplo, el hombre generoso corre en auxilio del afligido. Los amigos de Dios se reconocen inmediatamente, aun cuando procedan de regiones diferentes y no hablen el mismo idioma.*

—¿Cuál es la conclusión práctica *para el sacerdote respecto del espíritu sobrenatural?*

Trabajar con energía por conseguirlo. Para esto hemos de considerar no el pequeño bien conseguido, sino lo que queda por conseguir, según las palabras de San Pablo: «Dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante» (Fil. III, 13). No se ha de cantar victoria por el bien conseguido; más bien se ha de considerar el bien que todavía no se conquistó.

Debemos decirnos a nosotros mismos: Para mí, la vida es Cristo, y la muerte, ganancia *(Fil. III, 21). Para algunos—dice Santo Tomás—su vida consiste en la caza; para otros, en los ejercicios militares; para aquéllos, el trabajo intelectual; para el cristiano, en cambio, su vida es Cristo, porque Cristo es el objeto de su fe, de sus pensamientos, de sus*

(1) Lo natural vuelve rápidamente en un movimiento *primo primo, sed etiam longius.*

deseos, de su amor afectivo y efectivo. Su conversación es con Cristo. Hemos de decirle siempre: Imprime, Señor, en mi corazón el amor hacia Ti solo (2).

Bienaventurado el hombre renovado sobrenaturalmente, que está «enraizado y fundado en la caridad», que ha renunciado a sí y a todas las cosas y depende sólo de Dios; éste no encontrará complacencia sino en las cosas divinas. Nada estorba en él el reinado de Dios; poco a poco se configura con Cristo; de ahí que su ministerio a la larga, y no obstante las dificultades, es siempre fructuoso. Ha trabajado, ha estudiado, ha escrito, ha predicado; el Espíritu Santo fecundará su obra, aun cuando tal sacerdote, naturalmente hablando, sea de mediano talento. Basta que posea una fe grande.

¡Qué gozo tan grande cuando el sacerdote ha logrado esto al fin de su vida! Y ciertamente lo podemos porque «Dios no manda lo imposible»; y cuando manda, nos impele a hacer lo que podemos y a pedirle lo que no podemos. Todavía más: Dios nos llama ciertamente a la santidad al llamarnos al cielo, donde no habitan sino los santos. Esto, que es cierto para todo cristiano, lo es a fortiori *para el sacerdote, que participa el sacerdocio de Cristo.*

---

(2) La causa final produce en el agente un movimiento de amor hacia sí.

CAPITULO PRIMERO

Obligación de tender a la perfección

Cuatro son las cuestiones a tratar en este capítulo:

1.ª) Si *todos los cristianos* deben tender a la perfección. (Véase Santo Tomás, II-II, 184, 3.)

2.ª) Obligación especial que tienen los religiosos de tender a la perfección por razón de los *votos* y del *estado* de perfección.

3.ª) Si los clérigos deben, por razón de la ordenación y del ministerio, tender a la perfección (si los sacerdotes están en estado de perfección).

4.ª) Perfección requerida para ser obispo (perfección en ejercicio, adquirida) (II Tim. I, 3-14; Pontifical; Santo Tomás, II-II, 185, 4; Comentarios de Passerini; Suárez, *De Statu perfectionis,* I, c. 15, 16).

ARTICULO 1

¿Están todos los cristianos obligados a tender a la perfección?

Planteo y dificultad del problema.—No se trata de la perfección mínima, que excluye los pecados

mortales solamente, ni siquiera de una perfección media, que excluya los mortales y los veniales plenamente deliberados, sino de la perfección plenamente tal, que excluye las imperfecciones deliberadas y el modo remiso de obrar. No se trata tampoco de una *mera invitación* a la perfección estrictamente entendida; de esto no hay duda. Todos somos invitados a la perfección propiamente tal.

El problema es la existencia de una *obligación general* para todos los cristianos de tender a la perfección de la caridad. Sin embargo, no tratamos de una obligación *especial*, cuya violación constituirá un pecado mortal, como sucede en el estado religioso, sino de una obligación *general.*

La dificultad aparece al querer conciliar diversas sentencias de Nuestro Señor Jesucristo, a primera vista opuestas entre sí.

De una parte, Cristo dice al joven rico (Mateo XIX, 21): «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres... y ven y sígueme.» Estas palabras, «si quieres ser perfecto», parecen expresar un consejo, no una obligación. Luego no todos los cristianos están obligados a tender a la perfección. Parece que ésta sólo obliga a quienes han prometido seguir los preceptos evangélicos. Sobre esta dificultad véase Santo Tomás II-II, 184, 3, ad 1.

Por otra parte, Cristo ha dicho también a todos (Mt. V, 48): «Sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial.» Santo Tomás, comentando este pasaje, dice: «Los clérigos están más obligados que los laicos—seglares, diríamos hoy—a la

perfección de una *vida eminente;* mas a la perfección de la caridad todos están obligados» a tender a ella.

Aún más: en la *Suma Teológica* (II-II, 184, 3), Santo Tomás demuestra que la perfección consiste esencialmente, no en la guarda de los consejos, sino de los preceptos, pues el primer precepto: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente» (Lc. X, 27), no tiene límite. Por consiguiente, la perfección de la caridad, según Santo Tomás, está comprendida en el precepto como un fin a conseguir.

San Agustín, Santo Tomás y San Francisco de Sales sostienen que todos deben tender a la perfección de la caridad, cada cual según su condición. De este modo la caridad entra en el precepto como fin.

¿Cómo conciliar estas palabras del Señor: «Si quieres ser perfecto...», con estas otras: «Sed perfectos»? La verdadera respuesta a la cuestión así planteada la han dado, según la mente del Angélico, Cayetano y Passerini comentando la II-II, 184, 3; el P. Bathier, en su libro *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse,* y el P. Weiss, O. P., en *Apologie des Christentums,* vol. V, index Vollkommenheit. Extensamente lo hemos expuesto en *Perfección chrétienne et contemplation,* t. I, págs. 215-244, y en *Les trois âges de la vie intèrieure,* t. I, págs. 267 y sigs.

Solución.—La expresamos en las cuatro proposiciones siguientes:

1.ª) Todos los cristianos tienen obligación de amar a Dios apreciativamente sobre todas las cosas.

2.ª) Todos deben aspirar a la perfección de la caridad, por razón del primer precepto, cada uno según su estado: éste, en el de matrimonio; aquél, como hermano converso en el estado religioso; el otro, como sacerdote en el mundo.

3.ª) Nadie, sin embargo, tiene obligación de poseer (actualmente) una caridad no común, la de los perfectos (la de la vida unitiva).

4.ª) Tampoco están todos obligados a aspirar a ella inmediata y explícitamente por el cumplimiento de los consejos (evangélicos).

Proposición 1.ª *Todos los cristianos tienen obligación estricta de amar a Dios sobre todas las cosas.*

Es el precepto del Señor (Mt. XXII, 37-39): «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente.» Este es el más grande y el primer mandamiento: «Amarás al prójimo como a ti mismo.» Lo mismo en Deut. VI, 5; Lc. X, 7; Mc. XII, 30.

Síguese que cada uno está obligado a amar a Dios, al menos apreciativa o estimativamente, sino intensivamente, más que a todos las cosas y que a sí mismo. Y como dice Santo Tomás (II-II, 184, 3, ad 2): «Cualquiera que de algún modo alcanza la perfección del amor divino, evita la transgresión del precepto, pues el ínfimo grado del amor a Dios es que nada se ame *más, contra* o *igualmente* que a El. Si alguno no tiene este amor, no cumple el precepto.»

Como observa el P. Bathier (I, 218), de este precepto se desprende la condenación de las libertades modernas, llamadas libertad de conciencia, libertad de cultos, libertad absoluta de prensa, libertad de cátedra o de enseñanza, etc., que conceden los mismos derechos a la verdad y al error, al bien y al mal, como si Dios, Suprema Verdad y Sumo Bien, no tuviera el estrictísimo e imprescriptible derecho a la sumisión de nuestro entendimiento y voluntad, a ser amado sobre todas las cosas. Por eso, reconocer, defender estas libertades sin límite y subordinación a Dios es apartarse de Dios, obrar contra Dios. Aún más: permaneciendo neutral, en la práctica, entre el liberalismo y el catolicismo es amar algo en la misma medida que a Dios. Pero el amor de Dios, aun en el ínfimo grado, debe dominar todos nuestros amores, de modo que, según la fórmula del Angélico, «nada se ame más, en contra o igualmente, que a Dios. Si alguno no tiene este amor, no cumple el precepto».

Un signo de que alguien prefiere a Dios sobre todas las cosas es que quiera evitar todo pecado mortal. Así, la buena madre cristiana, aunque intensivamente ame más a su hijo, a quien ve y siente, no obstante, *aestimative* ama más a Dios que a su hijo.

Proposición 2.ª *Todos los cristianos están obligados a aspirar a la perfección de la caridad, cada uno según su condición* (Barthier, t. I, 419 y 315,

Cfr. Passerini, *De Statibus hominum*, pág. 758, n. 13; II-II, 184, 3).

Esta proposición parecerá exagerada a muchos cristianos que creen que sólo a los sacerdotes y religiosos incumbe crecer en caridad. Es un error muy extendido. Otros la admiten como verdadera teóricamente, pero desconocen todos su fecundidad en la práctica.

Veamos: 1) Su fundamento en la Sagrada Escritura; y 2) su demostración teológica.

1) Esta afirmación se encuentra en términos equivalentes en muchos lugares de la Sagrada Escritura, v. gr., «sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt. V, 48), «el justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más» (Apoc. XXII, 11). Lo mismo en otros lugares del Nuevo Testamento, reunidos en las Concordancias, bajo la palabra *cresco* (crecer): «Creced en gracia y en el conocimiento de Dios» (II Pet. III, 18); «despojaos de toda maldad... para crecer en el orden a la salvación» (I Pet. II, 2); «abrazaos a la verdad en la caridad»; «llegándonos a Aquel que es nuestra cabeza, Cristo» (Efes. IV, 15); «dando frutos de toda obra buena y creciendo en el conocimiento de Dios» (Col. I, 10); «por lo cual, dejando a un lado las doctrinas elementales..., tendamos a lo más perfecto» (Hebr. VI, 1).

Sacada de estos diversos lugares, expone Santo Tomás esta sentencia en su *Comentario a la Epístola a los Hebr.* VI, 2: «El hombre, para progresar en la perfección, debe apoyarse siempre en un estado perfecto.» El mismo se plantea esta objeción: «La perfección consiste en los consejos, según Mt. XIX, 21. Si quieres ser perfecto, ve y vende todas las cosas, etc.; mas no todos están obligados a observar los consejos. ¿Cómo, pues, dice San Pablo: «corramos a la perfección»?

Y en el mismo lugar responde el Santo: «La perfección es doble: una *exterior*, y consiste en actos exteriores, como la virginidad, la pobreza voluntaria. Esta no obliga a todos. Otra es *interior*, y consiste en el amor de Dios y del prójimo, según el mismo San Pablo (I Col. III, 14): «Vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección; y a poseer ésta—la perfección de la caridad— no todos están obligados, *aunque todos tienen la obligación de tender a ella, porque si alguno no quisiera amar aún más a Dios, no cumplirá lo que exige la caridad.*» Por eso Santo Tomás cita a este propósito las palabras de San Bernardo: «En los caminos de Dios, no avanzar es retroceder.» Igualmente, respecto a las de Mt. XIX, 12, «el que pueda entender, que entienda», agrega: «quien no deseare ser siempre mejor, ni esto podría querer sin menosprecio».

2) Dicha proposición puede probarse teológicamente de dos maneras:

a) Según el precepto de la caridad.

b) Por estado de la caridad en el viador.

a) *Según el precepto de la caridad* (cfr. II-II, 184, 3 arg. «*Sed contra*» y el cuerpo del artículo «*Non autem*»). Siendo el primer precepto sin limitación alguna: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo

tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente», síguese que la perfección de la caridad se impera como fin. De esto se desprende, afirma Santo Tomás (II-II, 186, 2, ad 2), que «todos, seculares o religiosos, están obligados de algún modo a cumplir todo el bien que puedan, porque a todos se dice igualmente en el Ecle. IX, 10: «Cuanto bien puedas hacer, hazlo alegremente.» Existe, sin embargo, un modo de cumplir este precepto, evitando el pecado, a saber: Cuando el hombre hace lo que puede, según lo pide su condición y estado, siempre que no se menosprecie el obrar mejor, con lo que se debilitaría el ánimo para avanzar espiritualmente.»

Léase, fijando bien la atención, todo el artículo 3.º de la cuestión 184. En él se halla contenido virtualmente cuanto diremos luego.

b) *Se prueba también por el estado de la caridad en el viador.*—La caridad del viador, de suyo, tiende a la caridad de la patria; la gracia es *semilla* de la gloria. Dice Santo Tomás (II-II, 24, 9): «La caridad fortalecida es perfecta.» La vida sobrenatural de la caridad se encuentra al principio en un estado de infancia; más tarde, de adolescencia; finalmente, de virilidad. Este crecimiento se da propiamente en el estado de viador; de otro modo, tal estado dejaría de serlo para convertirse en término. Afirma el Evangelio (Mt. VII, 13): «Ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y ¡qué angosta la que lleva a la vida!» «Caminar espiritualmente es crecer en la santidad» (Santo Tomás, comentario a la Epíst. Ad Eph. IV,

lect. 6). También en el Evangelio se compara la caridad a la semilla o grano de mostaza, que debe crecer, o a los talentos. En esta última parábola (Mt. XXV, 28) dice el Señor del que recibió un solo talento y lo escondió en la tierra: «Quitadle el talento y dádselo al que tiene diez, porque al que tiene se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará»: a quien no da fruto se le quitará.

Esto se aplica de diversa manera a los incipientes, a los aprovechados y a los perfectos (1), de los que dice Santo Tomás que «cuando más se acercan al fin, tanto más deben crecer» (Ad Hebr. cap. X, lect. 2).

Objeción.—Alguien podría objetar: No es buena esa deducción, pues el mismo Santo Tomás dice en otra parte (II-II, 184, 3, ad 3): «No es transgresor del precepto quien no alcanza los grados medios, con tal que alcance el ínfimo.» Luego no todos los cristianos tienen obligación de aspirar a una caridad mayor de la que tienen.

A esto se responde considerando la misma naturaleza de los preceptos (Barthier, o. c., I, 317).

1.º) Ciertamente, la perfección de la caridad entra en el precepto de la caridad, no como materia, sino como fin a conseguir; de otro modo pondríamos un límite a este precepto, y todo lo que rebasara ese límite sería sólo de consejo, todo lo cual

(1) Es la terminología de Santo Tomás para designar a los que avanzan en la vía activa, en la vía iluminativa o a los que han llegado a la unitiva.

va contra la formulación absoluta del precepto, tal como lo prueba en el cuerpo del artículo (184, 3). Por consiguiente, a todos se impera la perfección de la caridad, no para conseguirla inmediatamente, sino como un fin al que todos deben aspirar, cada uno según su condición.

2.º) No disponerse de alguna manera al progreso de la caridad sería cesar de ejercitarla, lo cual iría contra el precepto, ya que todos los cristianos tienen la obligación de huir del pecado, todo pecado, sea mortal, sea venial. Ahora bien: esto resulta imposible sin actos meritorios, con los que el alma se *dispone* para el progreso o *crece* ya en la caridad. Al menos el domingo, todos los cristianos están obligados a oír la Santa Misa y practicar actos de religión y de caridad.

3.º) Finalmente, el precepto de la caridad es fin de otros preceptos que versan sobre los medios. Ahora bien: todo cristiano debe cumplir tales preceptos por el mismo fin de la caridad; no pudiendo cumplirlos sin merecer, se dispone a progresar, uniéndose así indisolublemente la conservación de la caridad con la disposición a caminar. Por tanto, el precepto de poseer la caridad común al menos incluye el precepto de aspirar a una mayor caridad.

Objeción.—Pero alguien, poniendo actos remisos de caridad, no peca; aún más, merece, y, sin embargo, según Santo Tomás, no avanza.

Respuesta (II-II, 24, 6, ad 3): «En el camino hacia Dios se avanza no sólo cuando se aumenta actualmente la caridad, sino también cuando uno se dispone a su aumento.» Así sucede con los actos remisos, en cuanto meritorios; sin embargo, en cuanto remisos no se oponen suficientemente a las pasiones desordenadas, y en este aspecto dispone al pecado, porque «no avanzar es retroceder». Impedir el progreso de la caridad sería pecar contra el precepto de la caridad.

PROPOSICIÓN 3.ª *Nadie, sin embargo, tiene obligación de poseer* (actualmente) *una caridad no común: la de los perfectos.* (Cfr. Barthier, I, 279 y sigs.)

Basta con que el incipiente (1) aspire a la caridad de los aprovechados y éste a la de los perfectos, cada uno según su condición; dentro de cada edad espiritual se dan estadios muy variados. Cierto que para salvarse basta morir en estado de gracia, aunque sea en el grado ínfimo. Claramente lo enseña Santo Tomás en la II-II, 184, 2, donde señala que la perfección que es *de necessitate salutis* es la que excluye todo pecado mortal. Y en el comentario a la Epístola a los de Filipo (cap. III, lec. 2) afirma que existe «una perfección de *supererogación*, que se da cuando alguno se une a Dios, excediendo su propio estado, apartando su corazón de las cosas temporales», esto es, observando *effective* los tres consejos, cuando los consejos no obligan como los preceptos.

PROPOSICIÓN 4.ª *No todos los cristianos tienen obligación de aspirar a la perfección de la caridad*

(1) Cfr. nota precedente, explicativa de esta nomenclatura.

explícitamente, es decir, utilizando los medios inmediatamente proporcionados. Ni siquiera todos, individual o inmediatamente, son invitados a esto. (Cfr. Barthier, I, 248; Santo Tomás, en el comentario a la Epíst. Ad Hebr., cap. VI, lect. 1). Pero deben evitar todos los pecados veniales, crecer en la caridad. Y si esto hicieran, serían llamados no sólo remota, sino próximamente, aún más eficazmente, a una alta perfección.

Enseña Santo Tomás (II-II, 184, 3) que la perfección de la caridad cae bajo el precepto, pero como *fin al que se ha de tender en alguna manera,* creciendo en caridad. Sin embargo, no todos y cada uno están obligados a tender a ella explícitamente, es decir, a practicar los *medios proporcionados directamente* a una santidad superior, que incluye la heroicidad en las virtudes, aun cuando todos estamos obligados a sufrir el martirio, si se presentase ocasión, antes de poner en duda la fe.

Enseña también Santo Tomás (I-II, 68, 2) que los dones del Espíritu Santo son necesarios para la salvación, pero no dice lo mismo de su actuación eminente ni del acto de contemplación infusa. No todos los cristianos deben aspirar a la práctica efectiva de los tres consejos, *sino al espíritu de los consejos, al espíritu de abnegación.*

Queda, pues, asentada esta conclusión fundamental: todos los cristianos, cada cual según su condición, deben tender a una mayor caridad, obrando siempre por el motivo sobrenatural de la caridad, conforme a las palabras del Apóstol (Col. III, 17): «Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por Él.»

Los que pecan, no obstante, contra los preceptos no cometen un pecado especial contra la perfección, diverso de los demás pecados, ya que tal obligación es general, no especial.

¿Está invitado cada cristiano en particular a guardar algunos consejos según su propia condición? Ciertamente. Aún más: es dificilísimo observar todos los preceptos si no se cumplen al menos ciertos consejos proporcionados a la condición de cada uno. Tales consejos impiden las imperfecciones que disponen inmediatamente a los pecados veniales y a seguir el bien conveniente o útil. Por eso algunas oraciones no preceptuadas son utilísimas, aparte de la Misa cada domingo, que es de precepto. Cfr. Barthier, III, 219: «Es muy raro hallar un cristiano fiel a todos los preceptos secundarios si desprecia en absoluto los consejos evangélicos.»

¿Está invitado cada cristiano en particular a cumplir los consejos generales? No, porque no todos son llamados a la vida religiosa. Lo que debe hacer cada uno es esforzarse por adquirir el espíritu de los consejos, el espíritu de abnegación. Cristo mismo afirma en Mt. XIX, 12: «No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado. Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre..., y hay eunucos que a sí mismos se hicieron tales por amor del reino de los cielos. El que puede entender, que entienda.» En su comentario a este pasaje comenta Santo Tomás: «Verdad es que

a algunos no les conviene casarse, y no lo es menos que esto no se puede aplicar a todos. No todos tienen la misma virtud para ser continentes, sino aquellos a quienes ha sido dado, porque algunos se les concedió no por su propia naturaleza, sino por un don de la gracia, según afirma la Sabiduría (VIII, 21): «Conocí que no podía ser templado si Dios no me lo daba.» Que el hombre viva en la carne y no según la carne no es propio de él, sino de Dios.» (Cfr. I-II, 108, 4, ad 1.) Siempre es verdad, como afirma en el mismo lugar, comentando a San Mateo, que todos, cada uno según su condición, están obligados a «tender a la perfección con todo su afecto por actos». «Por eso el que no quisiera ser cada vez mejor, ni siquiera esto querría sin menosprecio.» (Cfr. Rom. VI, 3-13.)

Queda, pues, firme nuestra conclusión fundamental: *Todos los cristianos están obligados a tender a una mayor perfección, según la condición de cada uno.*

CONSECUENCIAS: 1.ª) En el camino hacia Dios no avanzar es retroceder. Existe obligación de avanzar, como para el niño, por ley natural, la de desarrollarse, so pena de quedarse un hombrecillo deforme; como se retrasa el tren que se detiene más de lo necesario en las estaciones.

2.ª) El progreso de la caridad debe ser en movimiento acelerado. Cfr. Santo Tomás, comentando la Epístola a los Hebr. (X, 25): «El movimiento natural—v. gr., en la caída de una piedra—se hace más veloz cuanto más se acerca a su término. Ahora bien: la gracia mueve de modo semejante a la naturaleza; por tanto, quienes poseen la gracia deben crecer tanto más rápidamente cuanto más se aproximan al fin.» (En otra obra, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, 150-162, hemos explicado ampliamente esta consecuencia, haciendo su aplicación a la Sagrada Comunión y al aumento de la caridad en la vida de la Santísima Virgen María.)

3.ª) Si la caridad perfecta es el fin del precepto (es decir, cae dentro del precepto como fin), siempre se nos ofrecerán gracias actuales cada vez más intensas, proporcionadas a tal fin, ya que Dios no manda lo imposible. Por eso mandó Cristo: «Sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt. V, 48). Y San Pablo ha dicho: «La voluntad de Dios es vuestra santificación» (I Tes. IV, 3); «por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuéramos santos e inmaculados ante El» (Efes. I, 4). Por eso debemos esperar conseguir este fin. No vale decir: la humildad prohibe aspirar a tanta dignidad, porque la caridad perfecta, cual se da en la unión transformante, como disposición perfecta para la visión beatífica, se propone como cima en el desarrollo normal de la caridad o de la gracia bautismal.

Hemos demostrado suficientemente que la perfección cristiana consiste esencialmente en los preceptos y que la perfección de la caridad entra en el precepto supremo, no como materia, es decir, no como algo que se ha de conseguir inmediatamente,

sino como fin al que todos deben aspirar, según la condición de cada uno: éste, en el estado de matrimonio; aquél, en estado sacerdotal; el otro, en el estado religioso (II-II, 184, 3).

Por consiguiente, la perfección cristiana sólo accidental o instrumental consiste en los consejos evangélicos propiamente tales como medios para llegar a la santidad más pronta y fácilmente. Pero, aun sin la práctica efectiva de los consejos, puede alguien llegar a ser santo en el estado de matrimonio, con tal de que tenga el espíritu de los mismos y esté (pronto) dispuesto a observarlos si necesario fuere; a guardar, v. gr., la castidad absoluta, muerta su mujer, o la pobreza en caso de ruina.

Comparando el consejo con el precepto, señalaremos, para completar la doctrina, que al decir que el consejo es de «un bien mejor», no quiere afirmarse que sea un bien mejor que la obra preceptuada, porque también la caridad en grado elevado entra en el precepto como fin. Así, el martirio, dada la ocasión, puede ser de precepto. La expresión «de un bien mejor» significa un bien mejor que su opuesto libre; es decir, la pobreza consagrada a Dios es mejor que el uso legítimo de las riquezas; la castidad absoluta consagrada a Dios es mejor que el uso legítimo del matrimonio; la obediencia religiosa es mejor que el uso legítimo de la propia libertad.

Todo esto se confirma por la división de los consejos dada por Santo Tomás (I-II, 108,4).

ARTICULO 2

Especial obligación que tienen los religiosos de tender a la perfección

Planteo de la cuestión: *Comprende a todo el que haya profesado la vida religiosa,* aunque no hubiera recibido orden alguna, como los hermanos conversos o las monjas. En el artículo 3 se tratará respecto de los sacerdotes. Se refiere, además, a la *perfección en sentido estricto,* como distinta de la perfección mínima, que excluye los pecados mortales, y de una perfección media, incompatible con los pecados mortales o los veniales plenamente deliberados, pero compatible con un modo remiso en el obrar. Plantéase, por tanto, respecto a la perfección superior de los perfectos, que no admite imperfecciones deliberadas ni el modo remiso en el obrar o en la recepción de los sacramentos, e incluye, a su vez, la observancia de los consejos y obras de supererogación. Se trata, finalmente, de una *obligación especial,* no sólo de una obligación general. Es notable la diferencia entre ambas, porque, como hemos dicho, la obligación general de aspirar a una mayor caridad es común a todos los cristianos, no constituyendo su violación, por lo mismo que es general, un pecado especial, distinto de los pecados nacidos de la transgresión de los preceptos. Mas ahora examinaremos, si existe, para el religioso, una obligación *especial* de aspirar a la perfección propiamente tal, cuya violación constituye un pecado especial.

La respuesta común es la siguiente: los religiosos, en virtud de su profesión, están obligados a tender a la perfección en sentido estricto por los medios generales, esto es, por los tres consejos y sus votos correlativos de obediencia, pobreza y castidad, y por los medios particulares, o sea, por las reglas de la propia Orden o Instituto.

Para explicar esta doctrina hemos de considerar esta obligación especial según sus cuatro causas:

1) Su fundamento o causa eficiente; 2) su naturaleza o forma; 3) su fin; 4) la materia sobre la que versa o medios generales y particulares para el fin; y 5) su excelencia, manifestada en sus frutos.

1º) *¿Cuál es el fundamento de esta obligación especial?* Es la *profesión religiosa,* por la que se constituye el estado religioso, que es estado de perfección (cfr. II-II, 184, 4): «Se dice que alguien está en estado de perfección propiamente, no porque posee el amor perfecto, sino *porque se obliga para siempre* con cierta solemnidad externa, a practicar lo que *exige la perfección.* Acontece también que algunos contraen obligaciones que no practican, mientras otros las practican sin contraerlas... Por consiguiente, no hay dificultad en que algunos que no están en estado de perfección sean perfectos (v. gr., San Benito Labre), mientras otros que están en tal estado no lo son.»

No obstante, a veces se habla del «estado de perfección» no en sentido jurídico, canónico, sino espiritual; así, San Juan de la Cruz, en muchas ocasiones, habla espiritualmente del estado de perfección como de una perfección estable. De igual modo,

Santo Tomás (II-II, 184, 4, ad 1): «Por el aumento espiritual verificado en el alma, puede alguien lograr *el estado de perfección,* según el pensamiento de Dios; mas según la distinción de los estados eclesiásticos, nadie puede alcanzar el estado de perfección a no ser por el aumento verificado en las obras exteriores.» Y en el artículo 5: «Para el estado de perfección (jurídico) se requiere obligarse perfectamente a cumplir las exigencias de la perfección con cierta solemnidad (por los votos). Ambas cosas competen a religiosos y a los obispos. En efecto: los religiosos se obligan con voto a abstenerse de las cosas mundanas, que lícitamente podían usar, a fin de estar libres para dirigirse a Dios. De igual modo, los obispos se ligan a las exigencias de la perfección, asumiendo el oficio pastoral, al que compete entregar su vida, como el pastor, por sus ovejas.

De este modo, los religiosos se hallan en estado de adquirir la perfección, y los obispos están, jurídicamente, en estado de ejercerla.

Según el nuevo derecho, bastan los votos simples para constituir el estado religioso. Así lo declaró Gregorio XIII.

Mas siempre hemos de recordar el *supremo precepto,* por el cual, como es evidente, la vida religiosa se dignifica, se engrandece, se mueve y tiene vida desde arriba. Siempre debe servir a la caridad perfecta o a la unión con Dios y con el prójimo. De este modo la vida religiosa camina bajo el inestimable impulso de las tres virtudes teologales y de los dones; es decir, es estado de perfección,

no sólo jurídica, sino espiritualmente. Pues es manifiesto que las virtudes teologales (por las que se constituye primordialmente la vida cristiana) son superiores a las tres virtudes religiosas (por las que se constituye la vida religiosa).

2.º *¿Cuál es la naturaleza o forma de esta obligación? Es una obligación especial de tender a la perfección* (cfr. II-II, 184, 5, ad 2): «Los religiosos toman el estado de perfección no como si dijeran que ya son perfectos, sino confesando que aspiran a la perfección. Por eso dice el Apóstol (Fil. III, 12): «No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si le doy alcance...» Por tanto, no miente o simula quien abraza el estado de perfección, ser perfecto, porque actualmente no lo sea, sino cuando se retracta de tender a la perfección...» Y en la cuestión II-II, 186, 1, ad 3: «Por consiguiente, no se sigue que todo el que entra en religión sea ya perfecto, sino que aspire a serlo.» También en el artículo 2; léase atentamente. Pregunta si todo religioso está obligado a los tres consejos. Efectivamente, contesta, tal como la regla profesada lo determine. Por consiguiente, si un religioso retracta su voluntad de tender a la perfección, peca no sólo contra la obligación común a todos los cristianos de aumentar en la caridad, sino también contra una obligación particular. (Cfr. Passerini en su comentario, p. 757, n. 15.) Sin embargo, el religioso no está obligado a lograrla de hecho en esta vida, antes de la muerte.

Cuestiones complementarias.

1.º) *¿Comete pecado mortal el religioso que retracta su voluntad de tender a la perfección?* (Cfr. II-II, 186, 9.)

La respuesta es afirmativa: 1.º) Si el religioso, o incluso el simple cristiano, desprecia la tendencia misma a la perfección. 2.º) Si viola los votos de la profesión en materia grave, pues en esto consiste propiamente el retractarse en la tendencia a la perfección.

La transgresión, no obstante, de las observancias exteriores no constituye pecado mortal, a no ser por desprecio de la regla o por existir un precepto formal particularmente impuesto por el superior o dictado por la misma regla. En la respuesta a la primera dificultad, dice: Algunas reglas, como la de la Orden Dominicana, no obligan ni a pecado mortal ni a venial, sino sólo a satisfacer la pena impuesta. Esto de suyo, pues secundariamente se da con frecuencia pecado de negligencia, ya que si no se cumple la regla, suele ser por un afecto desordenado a algo creado, como el de aquel joven que no respondió al llamamiento del Señor por estar muy apegado a las cosas de la tierra. (Cfr. Santo Tomás in Mt. XIX, 21.) Además, es muy raro que un religioso cumpla sus votos si en la práctica desprecia todas las observancias de su Instituto, lo mismo que será muy raro el cristiano que cumple todos los preceptos si en la práctica omite todos los consejos. (Cfr. Barthier, II, 219.)

2.ª *¿Es distinta la obligación que tiene un re-*

ligioso de tender a la perfección de la que tiene de guardar los votos, y es bajo pecado mortal?

Muchos teólogos afirman que son distintas y que es bajo pecado mortal.

Pero la sentencia tomista y verdadera, según nos parece, es la defendida por los Salmanticenses, que citan en su favor a Cayetano y muchos otros. Se expresa así: *Esta obligación es bajo pecado mortal, pero no es distinta de la obligación de guardar los votos.* Lo mismo Passerini (p. 758. n. 14).

Los Salmanticenses *(Theologia Moralis,* t. IV, *De Statu religioso,* p. 4 ss.) afirman:

I. «El religioso está obligado, bajo pecado mortal, a tender siempre a la perfección, porque es la obligación sustancial y principal de su estado; a ella se obliga en virtud de la profesión.» ¿Cómo? Tal obligación consiste en un continuo progreso en la tendencia a la perfección, de tal modo que el religioso nunca puede pararse en este movimiento o ascenso, ni decir basta ya, sino aspirar siempre a metas más altas, porque en los caminos de Dios no avanzar es retroceder.

Sin embargo, no está por eso el religioso obligado a tender a la perfección practicando todo género de consejos u obras de supererogación (II-II, 186, 2), sino sólo las determinadas en su regla, pues no se obligó a ninguna otra perfección. De aquí nace: 1.º) Que esta obligación no es distinta de la obligación de guardar los votos y las observancias regulares que profesó, sino que es una misma o se confunde con ella. Por eso no

hay un doble pecado. (Cfr. Cayetano in II-II, 186, 9, y otros muchos). De lo dicho síguese: 2.º) Que el religioso no puede tender a la perfección por un camino más perfecto que cumpliendo perfectamente lo que es propio de su estado. Ello constituye el medio más apto para conseguir su fin y le conduce al culmen de la perfección. Tal perfección no se halla, v. gr., en las penitencias extraordinarias.

II. ¿Cuándo peca mortalmente el religioso contra esta obligación de tender a la perfección?

1.º) Por la transgresión de los votos en materia grave. 2.º) Cuando abandona, por desprecio formal, los consejos conducentes a la perfección (II-II, 186, 2 y 9, ad 3). 3.º) Cuando quebranta la Regla con el fin de obstaculizar la perfección. 4.º) Cuando decididamente se determina a no preocuparse por ningún medio de la perfección, diciendo: basta permanecer en este estado inferior. Y, según Billuart, cuando dijera: basta permanecer en el estado de mediocridad en que me encuentro. 5.º) Cuando, con su mal ejemplo, induce a otros a una vida depravada o la relajación de la Regla en materia grave, claro está.

3.º) *¿Cuál es el fin de esta obligación especial?*

Lo expone Santo Tomás sin atenuante alguno. *Su plenitud no se logra* si no es en la unión con Dios por las virtudes y los dones.

Es la misma perfección propiamente tal, que consiste en la unión perfecta con Dios y el prójimo siguiendo la imitación de Cristo; es decir, es

la realización plena del primer precepto, al que se subordinan los consejos evangélicos.

Santo Tomás expone esto en II-II, 184, 5: «Los religiosos, por el voto, se obligan a abstenerse de las cosas seculares, que lícitamente podían usar, para consagrarse más libremente a Dios: en esto consiste la perfección en la vida presente.» De donde Dionisio, en el *De Ecclesiastica Hierarchia* (cap. 6), hablando de los religiosos, dice: «Unos los llaman terapeutas, esto es, siervos de Dios, a causa de la pureza del servicio que cumplen; otros los llaman monjes, por la vida singular e indivisible que los une, por las santas meditaciones de lo indivisible, dirigidas a lograr una unidad deiforme y una amable perfección en Dios.»

En la cuestión II-II, 184, 3: «La perfección consiste esencialmente en el precepto de la caridad, al que se subordinan todos los demás preceptos y consejos.» Y en la 186, 7: «El Estado religioso es un cierto holocausto por el que uno se entrega totalmente, su persona y sus cosas, a Dios.»

El religioso debe lograr esta perfección de la caridad por la imitación de Cristo en cuanto es camino, verdad y vida. Cristo, en cuanto hombre, permaneció completamente al margen del espíritu mundano, y en la máxima unión con Dios, consagrado a Dios con toda su naturaleza humana, con todas sus facultades y actos. Por eso de los religiosos primariamente se dice: «Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col. III, 3), según explica Santo Tomás en el comentario a esta Epístola: «No penséis en las

cosas de este mundo, porque estáis muertos al mundo. Vuestra vida está escondida con Cristo, y Cristo está oculto a nosotros, ya que está en la gloria de Dios Padre». Igualmente, la vida que por El se nos entrega está escondida donde está Cristo, en la gloria de Dios Padre, conforme a lo que dice el salmo XXX, 20: «¡Qué grande es, oh Yavé, la misericordia que guardas para los que te temen!», etc.; «al vencedor le daré a comer del árbol de la vida que está en el paraíso de mi Dios» (Apoc. II, 7). Esta vida escondida en Cristo en estado perfecto sólo se halla en la vida mística.

De este modo, toda la vida religiosa, sea activa, sea contemplativa, de suyo puede conducir al alma consagrada a la unión íntima con Dios y a la santidad hasta el punto de introducirla en el cielo en el instante de la muerte.

En la vida activa el género—«vida religiosa»—es más noble que la diferencia específica, ordenada a las obras externas de misericordia. Porque toda vida religiosa, activa o contemplativa, de suyo tiende a la realización perfecta del primer precepto (cfr. II-II, 152, 4): la virginidad en la vida contemplativa se ordena al bien del alma, al que se subordinan los consejos y la Regla.

Para manifestar este fin de la vida religiosa de un modo más concreto y completo se ha de afirmar que Cristo quiso restaurar en ella, en la medida en que es posible, la triple armonía existente en el estado de justicia original, como se restauró en El y en la B. V. María.

En el estado de justicia original existía:

1.º *Perfecta armonía entre Dios y el alma,* plenamente subordinada a Dios por las tres virtudes teologales, los dones correlativos y una obediencia humilde.

2.º) *Perfecta armonía entre el alma y el cuerpo,* por la subordinación total de las pasiones a la razón y a la voluntad, y por la subordinación del cuerpo al alma, especialmente por la castidad perfecta.

3.º *Perfecta armonía entre todo el hombre y las cosas exteriores,* cuyo fin era servir al hombre. De este modo la armonía descendía de Dios a las cosas más pequeñas.

Después del pecado original, que destruyó la primera, y como secuela las otras dos, en lugar de esta triple armonía sucedió la *concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de la carne y la soberbia de la vida,* es decir, el deseo inmoderado de las cosas exteriores, que no son ya un medio de perfección, sino un obstáculo, el deseo inmoderado del placer carnal y el uso desordenado de la propia libertad sin aquella humilde sujeción a Dios.

Para restaurar esta triple armonía original es para lo que Cristo da los *tres consejos* de bienes superiores: el consejo de abstenerse en el uso de lo lícito para evitar más fácilmente el abuso, sirviéndose del mundo como si no le utilizase, es decir, el voto de pobreza, por el que se abandona el dominio o al menos el uso de las cosas externas, consagrándolas a Dios; el *consejo de absoluta castidad,* renunciando al matrimonio y consagrándose en cuerpo y alma a Dios; el *consejo de obediencia,*

renunciando a la propia libertad, consagrándola a Dios. Estas tres virtudes de pobreza, castidad y obediencia se subordinan a la *virtud de la religión,* a la que compete el voto. Así se restaurará, en cuanto cabe, la triple armonía del estado de justicia original:

Triple armonía de la justicia original	Triple Concupiscencia	Tres votos: abnegación en lo lícito
1.º Entre Dios y el alma: perfecta obediencia.	1.º Soberbia de la vida, de donde nace la desobediencia.	1.º Obediencia religiosa, consagrada a Dios.
2.º Entre el alma y el cuerpo: castidad perfecta.	2.º Concupiscencia de la carne: deseo del placer carnal.	2.º Castidad religiosa.
3.º Entre todo el hombre y las cosas exteriores que debían servirle.	3.º Concupiscencia de los ojos: deseo inmoderado de riquezas.	3.º Pobreza religiosa.

4.º) *Objeto de esta obligación especial.*

Se desprende del fin, de la triple separación y de la triple consagración religiosa.

Su objeto son: 1.º) *Los consejos evangélicos* de obediencia, pobreza y castidad como medios generales, seguros y utilísimos, aunque no necesarios, de lograr la caridad perfecta.

2.º) *La Regla* del propio Instituto, como medio particular y proporcionado al fin propio de tal o cual Orden.

Respecto a los consejos: Los tres votos son esenciales al estado religioso. Fueron dados por el mismo Cristo Jesús: «Si quieres ser perfecto, ve, ven-

de cuanto tienes, dalo a los pobres, y ven y sígueme» (Mt. XIX, 21); «hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos» (Mt. XIX, 12).

El estado religioso es un ejercicio de tendencia a la perfección de la caridad. Requiere, por tanto, dos cosas: separación y consagración.

1.º) Separación de todo lo que puede ser obstáculo en la dirección de su afecto a Dios (aspecto negativo) (a. 7).

2.º) Consagración total a Dios por un sacrificio perfecto u holocausto (aspecto positivo).

Ahora bien: tres cosas pueden impedir que su afecto se dirija a Dios:

La posesión de los bienes externos o la solicitud por ellos. Esto se corta por el voto de pobreza.

El deseo de los placeres sensibles, la discusión de la mujer y los hijos. De ello se libra por el voto de castidad.

El desorden de la voluntad humana. Se arranca por el voto de obediencia.

De igual modo, tres son las cosas que se ofrecen a Dios para que el sacrificio sea perfecto: bienes externos, que se ofrecen por el voto de pobreza; bienes del cuerpo, ofrecidos por el voto de castidad; bienes de la propia voluntad, entregados por el voto de obediencia.

En consecuencia, los tres votos son esenciales al estado religioso en cuanto estado de separación del mundo y en cuanto estado de consagración a Dios (léase el artículo 7).

Los actos de las tres virtudes religiosas van ofrecidos a Dios por la virtud más alta de la religión. A ella le compete el voto. Su objeto es el culto de Dios. Por lo cual, la vida religiosa es verdaderamente un sacrificio perfecto por la imitación de la vida de Cristo. Y el religioso que peca contra los votos, comete un sacrilegio.

La virtud de la religión es imperada de la caridad. De ahí que todos los actos del religioso, ya sean de pobreza, ya de castidad o de obediencia, se ordenan al aumento de la caridad y a su perfección mediante la virtud de la religión.

Cfr. II-II, 88, 6: Más meritorio es hacer una cosa con voto que sin él:

1.º) Porque incluye el mérito de la virtud más noble de la religión.

2.º) Porque de ese modo el hombre ofrece a Dios no sólo el acto, sino el dominio; no sólo el fruto, sino también el árbol.

3.º) Porque por el voto la voluntad se estabiliza en el bien, teniendo, por ello, mayor mérito.

* * *

5.º) *La excelencia de la vida religiosa se manifiesta por su relación con las virtudes teologales, por las que nos unimos a Dios.*

La pobreza—que abandona todos los auxilios humanos—nos conduce a una *esperanza* perfecta, fundada en el auxilio divino. Así, la esperanza es como el alma de la santa *pobreza.*

La castidad, que renuncia a los placeres sensibles y al amor conyugal, nos lleva al perfecto *amor*

de Dios. De ese modo *la caridad* es como el alma de *la castidad religiosa.*

La obediencia, que renuncia a la propia libertad y al propio juicio, nos lleva a una vida perfecta *de fe,* la cual va dirigida en todas las cosas por el mismo Dios. Así, la fe es como el alma de la *obediencia religiosa.* El religioso debe obedecer a los superiores como a Cristo, como a Dios, que habla y revela; lo mismo que Abraham, padre de los creyentes, obedece a Dios preparándose para la inmolación de su hijo.

La relación, pues, entre las tres virtudes teologales y las tres virtudes religiosas es íntima: la esperanza es como el alma de la santa pobreza; la fe es como el alma de la santa obediencia; la caridad es como el alma de la santa castidad.

La excelencia de la vida religiosa, por oposición al estado común de la vida cristiana, puede considerarse en un triple aspecto: 1.º) respecto a Dios, a Cristo y a la Iglesia; 2.º) respecto al mismo religioso; 3.º) respecto al prójimo.

1.º) *Por relación a Dios, la vida religiosa es un estado más glorificador,* porque continuamente ofrece a Dios un sacrificio perfecto u holocausto. La gloria de Dios es conocerle claramente y traducir en alabanza dicho conocimiento. Ahora bien: a Dios se le conoce y alaba más perfectamente en la vida religiosa. En ella se verifican plenamente las palabras de la oración dominical: «Santificado sea tu nombre.»

Por relación a Cristo, la vida religiosa manifiesta

mejor su virtud y la redención o restauración que nos ha traído.

Por relación a la Iglesia, la vida religiosa hace que resplandezca su *nota de santidad.*

2.º) *Por relación al mismo religioso,* la vida religiosa es más segura, se aparta más del pecado, a saber: de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos y de la soberbia de la vida (Barthier, II, 202, 245). Cierto que los votos imponen una nueva obligación; pero, como las plumas para el ave, más son ayuda que cargas. (Cfr. II-II, 186, 10.)

Es una vida más *meritoria,* porque quien practica los consejos avanza más en la caridad, que es el principio del mérito.

Es una vida más *santificante y deificante,* porque une más íntimamente al alma con Dios. En todas las Ordenes e Institutos puede el alma fiel llegar a una íntima unión con Dios.

3.º) *Por relación al prójimo, la vida religiosa es más útil* que la secular por el *ejemplo,* por las *oraciones y satisfacciones,* ya que los religiosos deben orar y satisfacer por los demás y por las diversas obras de misericordia, tanto espirituales como corporales.

ARTICULO 3

¿DEBEN LOS CLÉRIGOS TENDER A LA PERFECCIÓN PROPIAMENTE DICHA POR RAZÓN DE LA ORDENACIÓN Y DEL MINISTERIO SACERDOTAL?

Sobre esta cuestión pueden consultarse principalmente:

En la Sagrada Escritura.

Levítico, cc. XI, XVI; y de las Epístolas de San Pablo: la II Tim. I, 3-14; II Cor. V, 20; Hebr. VII, 26.

Entre los Padres:

San Juan Crisóstomo, *De sacerdotio*, en particular el libro VI.
San Gregorio Magno, *Regula pastorum.*
Dionisio, *De Ecclesiastica Hierarchia*, c. V, II: PG III, 507.
San Agustín: *De communi vita clericorum*, sermón 355: PL XXXIX.
San Pedro Damián, Opus. 24, *Contra clericos regulares proprietarios;* Opusc. 26, *De communi vita canonicorum;* Opusc. 28: PL CXLV, cl. 551.
Belarmino, *De clericis*, cap. 27.
Thomasino, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, 1.ª parte, lib. III, c. 2, s. París, 1725, t. I. pág. 1.326.

En Santo Tomás, particularmente, la II-II, 184, 8, y en el Supl., *De Ordine*, qq. 31, 36, 40.

Concilio Tridentino, ses. XXII, c. 1, *De vita clericorum, Pontificale Romanum*, ordenación del sacerdote.

Entre los autores espirituales, *De Imitatione Christi*, IV, 5, sobre la dignidad del sacramento y del estado sacerdotal.

M. Olier, *Traité des Saints Ordres. Vita Sancti Francisci Salesii*, por Hamon, vol. 2.º, 2.ª parte.

Card. Manning, *Le sacerdote éternel.* Dom Gréa, *L'Eglise.* Card. Mercier, *La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales*, 1918. Enc. de Pío XI *Ad catholici sacerdotii fastigium.*

Planteo y dificultad de la cuestión.—El problema se manifiesta en la simple exposición de las diversas opiniones, opuestas entre sí. Tres son, al menos, las opiniones que, a primera vista, parecen oponerse irreductiblemente, aunque en realidad, si no me engaño, pueden conciliarse en una síntesis superior, según la doctrina de Santo Tomás, ya que cada una considera aspectos distintos de la vida sacerdotal.

Primera opinión. El sacerdote secular no está obligado a tender a la perfección propiamente dicha, porque no se encuentra en estado de adquisición de la perfección. En esto se distingue del religioso, que ha emitido su profesión. Ni se halla en el estado de ejercicio de la perfección. En esto se diferencia del obispo.

Así hablan muchos sacerdotes seculares, que consideran la vida sacerdotal más como *canonistas* que como ascetas y místicos. Dicen: No estamos obligados, como los religiosos, a la perfección evangélica, ni a la austeridad, ni a la vida de oración, ni a otras cosas semejantes, ya que no somos religiosos. De ahí que buenísimos sacerdotes, al oír esta teoría, que creen verdadera, opinan que no pueden lograr la perfección si no es a cambio de abandonar su ministerio e ingresar en un convento. De

igual manera, muchos religiosos piensan que el sacerdote secular no está obligado a aspirar a la perfección propiamente dicha porque no está en estado de perfección. Aún más: que sería dificilísimo para él conquistar la perfección de no entrar religioso (1).

Por ese camino los sacerdotes deberían, en pro de su santificación personal, abandonar el pueblo, que habían de santificar.

Segunda opinión. Todo sacerdote, aun el llamado *secular*, está obligado a la perfección propiamente dicha por razón de la ordenación y del ministerio respecto al cuerpo físico y al cuerpo místico de Cristo. Muy conveniente le sería hacerse religioso, emitir los tres votos y vivir en comunidad, como los antiguos canónigos regulares, ligados a las parroquias para ejercer santamente su sacerdocio. El sacerdote, en efecto, no debe ser *secular*. Esta expresión, admitida por la Iglesia, no tuvo su origen en ella ni expresa el espíritu sacerdotal.

(1) Cfr. para esta opinión Card. Mercier, o. c., página 163: «Los religiosos, fuera de su Orden o Congregación, no siempre aprecian con exactitud ni a las demás Ordenes ni el puesto que el clero «secular» ocupa en la Jerarquía eclesiástica. Un venerable sacerdote me decía: «Sienten hacia nosotros, más que aprecio, compasión.» Los religiosos no deben decir enfáticamente: «Nosotros poseemos el sentido de Cristo.» Deben evitar no sólo el egoísmo, sino el «nosismo» (predicación del «nosotros»).»

Tal es el sentido de Dom Gréa en su tratado *L'Eglise* (lib. III, c. 12). No conviene al sacerdote ser secular; muy bien le vendrá ser regular. Algo parecido afirma el Cardenal Mercier (o. c., página 155): «Los sacerdotes seculares, ¡oh palabra vil, sacerdote secular!» Sin embargo, puede decirse que no se llama secular por el espíritu, sino por las ocupaciones que materialmente ha de realizar en el siglo *(saeculum)*.

El Cardenal Mercier (pág. 189) prefiere las expresiones «clero de la diócesis» o «clérigos diocesanos» a la de «clérigos seculares».

Tercera opinión. El sacerdote secular no sólo debe tender a la perfección, sino que, por razón de su ordenación y ministerio, debe hallarse, al menos *participative*, en estado de ejercicio de la perfección, la cual propiamente compete al obispo. Aún más: nada ganaría si entrase en religión, porque por la ordenación y el ministerio es más que el simple religioso sin órdenes. Incluso ya es religioso, no de Santo Domingo o San Ignacio. Por la ordenación pertenece a la Orden de Cristo. Por lo cual se lee en Dionisio *(De Ecclesiastica Hierarchia,* cap. 6): «El orden monástico debe seguir a los órdenes sacerdotales y elevarse, a imitación suya, a las cosas divinas» (texto citado en la II-II, 184, 8; cfr. Mercier, *La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales,* pág. 192).

Algunos agregan todavía, como señala Santo Tomás (II-II, 184, 8, objeción 6.ª): «Es más difícil el que alguno viva bien en el cargo de presbítero-párroco o de arcediano que en el estado de religión.

Luego los presbíteros-párrocos o los arcedianos tienen virtud más perfecta que los religiosos»; y no sólo que los religiosos conversos, sino también que los religiosos sacerdotes.

Santo Tomás responde distinguiendo: «La dificultad proveniente de lo arduo de la obra aumenta de suyo la perfección de la virtud (y es mayor en la vida religiosa), al paso que la dificultad que proviene de los obstáculos exteriores a veces disminuye secundariamente la perfección de la virtud. Sucede cuando alguien no ama tanto la virtud que esté dispuesto a superar los impedimentos contra ella; otras veces es signo de virtud más perfecta, v. gr., cuando alguien no abandona la virtud, a pesar de las dificultades surgidas contra ella.»

* * *

Solución.—Estas tres opiniones consideran diversos aspectos de la vida sacerdotal. Considerándolos simultáneamente a la luz de la doctrina tomista, diremos:

1.º) *El sacerdote, secular o diocesano no está hablando en rigor, en estado de perfección* (ni en estado de adquirirla ni de ejercerla). Lograría un nuevo mérito si se hiciera religioso, *a causa* de los votos de pobreza y obediencia (II-II, 184, 6).

2.º) *Sin embargo, debe tender a la perfección propiamente dicha por razón de la ordenación y del ministerio, que requiere mayor santidad interior que el estado religioso.*

Nuestra primera afirmación conviene con la primera opinión. Considera la vida sacerdotal por fuera, en cuanto canónicamente el sacerdote secular no está en absoluto en estado de perfección.

La segunda conviene desde diversos puntos de vista con las opiniones segunda y tercera, conteniendo lo que en ellas hay de verdadero.

Según esta sentencia, que explicaremos inmediatamente, existe para el sacerdote secular una *obligación especial* de tender a la perfección propiamente tal, la cual excluye, en cuanto lo permite la fragilidad humana, no sólo los pecados mortales, sino también los veniales consentidos y las imperfecciones deliberadas. En nuestra sentencia tal obligación no se distingue de la de practicar como conviene, digna y santamente, los diversos oficios de la vida sacerdotal: celebración de la Misa, recitación del oficio, ejercicio de confesionario; en una palabra, la santificación de las almas. Esta obligación especial se delimita en la recepción de las órdenes menores y mayores. Tales oficios, y en virtud del supremo precepto, deberían celebrarse cada vez mejor.

Probamos las dos partes de nuestra tesis:

Primera parte: *El sacerdote secular no está, hablando con rigor, en estado de perfección.*

«El estado de perfección», como demuestra Santo Tomás (II-II, 184, 3, ad 4), no es un estado meramente interno e invisible, como el estado de la gracia, sino «que alguien obtiene el estado de perfección... por el progreso en las acciones exteriores». Debe distinguirse del estado perfecto, que pue-

de ser meramente interno, como el estado de gracia (según observa el Cardenal Mercier, pág. 165). De ahí deduce Santo Tomás (184, 5): «Para el estado de perfección se requiere la obligación perfecta a las cosas, que son propias de la perfección con alguna solemnidad. Ambas cosas competen a los religiosos y a los obispos. Porque los religiosos se obligan a abstenerse de las cosas mundanas, de que podían usar lícitamente, para entregarse con más libertad a Dios. Y en esto consiste la perfección de la vida presente... Asimismo, los obispos se obligan a las cosas que pertenecen a la perfección, aceptando la carga pastoral, a la que atañe que «el pastor ponga su vida por sus ovejas» (Jn. X, 15). En el artículo 7, Santo Tomás, siguiendo a Dionisio, demuestra que «los obispos son como los perfeccionadores, y los religiosos, los perfeccionados, perteneciendo lo uno a la acción y lo otro a la pasión. Es, por tanto, evidente que el estado de perfección es más elevado en los obispos que en los religiosos». Por eso, los teólogos distinguen comúnmente entre estado de adquisición de la perfección, que compete a los religiosos, y estado de expansión y comunicación de la perfección, ya adquirida, que atañe a los obispos.

Ahora bien: según Santo Tomás (II-II, 184, 6), los sacerdotes seculares (como los presbíteros, párrocos y arcedianos) no están, hablando con rigor, en estado de perfección:

a) No están, absolutamente hablando, en estado de adquisición de la perfección, porque, como dice el Santo Doctor, por el hecho de recibir el

orden sagrado, reciben la potestad de desempeñar ciertos actos sagrados, pero no se obligan por eso mismo a las cosas que son de la perfección, sino en cuanto que en la Iglesia Occidental, en la recepción del orden sagrado—subdiaconado—, se hace voto de continencia, que es una de las cosas requeridas para la perfección (como se dirá más abajo, II-II, 186, 4). Así, es evidente que por recibir uno el orden sagrado, no queda absolutamente constituído en estado de perfección—aunque se requiera la perfección interior—para que uno ejerza dignamente tales actos.

Puede decirse, no obstante, con C. Vivès *(Theologia ascetica,* págs. 60 y 74), que por el voto de castidad el sacerdote secular de la Iglesia Occidental queda constituído, en cierto modo, en estado de perfección. Suárez dice: «Incoativamente está en estado de perfección» *(De Virtute et Statu Religionis,* lib. I, c. 17, n. 4). Por eso mismo se le prohibe dedicarse a negocios.

b) ¿Están, absolutamente hablando, en el estado de los perfeccionadores? Santo Tomás responde en el mismo lugar: «Asimismo, ni por parte del cuidado que reciben, pues no se obligan por sólo esto con vínculo de voto perpetuo a retener la cura de almas, sino que pueden abandonarlo, bien sea entrando en religión, aun sin licencia del obispo, como se ve en las Decretales 19, 9, 2 (1), o bien con licencia del obispo, puede

(1) De no ser necesarios para la diócesis, cfr. Cod. iuris can. 542, § 2.

renunciar su cargo o la parroquia y recibir una prebenda simple, sin cura de almas, lo que de ningún modo sería lícito si estuviera en estado de perfección...

Mas los obispos, puesto que se hallan en estado de perfección, a no ser por la autoridad del Sumo Pontífice, a quien exclusivamente compete dispensar en los votos perpetuos, no pueden abandonar la cura episcopal y por causas ciertas. Es, pues, manifiesto que no todos los Prelados se hallan en estado de perfección, sino sólo los obispos.»

Por consiguiente, el sacerdote secular tendría mayor mérito si se hiciera religioso, es decir, el mérito especial procedente de los votos de pobreza y obediencia. Así, Santo Tomás demuestra en la cuestión 184, 8, que el religioso sacerdote que tiene cura de almas es igual al párroco secular por la orden y el ministerio o cura de almas, y le es superior por razón del estado, por la bondad del estado religioso «perpetuo, en el que el religioso se obliga de por vida a luchar por la perfección».

Por tanto, dice, la comparación del estado religioso al oficio de párroco es como del holocausto con el sacrificio, que es menos que el holocausto.

«Mas esta comparación debe entenderse según el género *de la obra*, porque, según la caridad del que la ejecuta (operante), sucede a veces que una acción inferior en su género es más meritoria si se hace con caridad mayor.» Así, un sacerdote secular, como el Santo Cura de Ars, puede ser mucho más perfecto que muchos religiosos y obispos.

«Pero si se considera, añade en el mismo lugar, la dificultad de cumplir bien todos sus deberes en religión y en el oficio del que tiene cura de almas, en este caso es más difícil cumplir bien dichos deberes, siendo cura de almas a causa de los peligros exteriores, aunque la vida del religioso sea más difícil en cuanto al género mismo de la obra a causa de la severidad de la observancia regular.» Así también la respuesta a la sexta objeción: «La dificultad que proviene de los obstáculos exteriores por sí misma nada añade a la perfección de la virtud, sino que a veces disminuye, por ejemplo, cuando uno no ama tanto la virtud que quiera evitar sus impedimentos; a veces es signo de virtud más perfecta, v. gr., cuando supera los obstáculos que inopinadamente o necesariamente se oponen a la virtud.»

Por consiguiente, el sacerdote secular, canónicamente hablando (según el Derecho), *no está en absoluto en estado ni de adquisición ni de ejercicio de la perfección.*

Segunda parte: *El sacerdote secular debe tender a la perfección propiamente dicha por razón de la ordenación y de su ministerio.* Aún más: requiere *mayor santidad* interior para la celebración de la Misa y santificación de las almas que pide el estado religioso en el hermano converso o en la monja. En Mt. V, 13, se dice: «Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se desvirtúa, ¿con qué se salará? Para nada aprovecha ya sino para tirarla y que la pisen los hombres. Vosotros sois la luz del mundo.»

Esto se prueba por tres razones: *A)* Por razón

de la ordenación. *B)* Por razón del ministerio sobre el Cuerpo sacramental de Cristo. *C)* Por razón del oficio sobre el Cuerpo místico de Cristo. (Cfr. Passerini, o. c., p. 104, nn. 26 y 28; p. 106, n. 33.)

A) Por razón de la ordenación: Se lee en el Pontifical Romano, en la ordenación del presbítero: «El Señor eligió 72 ministros de su Iglesia para instruirlos con palabras y obras a la vez. Debían ser perfectos en la fe y en las obras y ejercitados en la virtud de un doble amor, a saber, de Dios y del prójimo.» Es lo que Santo Tomás dice en el IV Libro de las Sentencias, d. 24, q. 2 (Cfr. Card. Mercier, o. c., p. 200, 104, 167). Todo esto se deduce de los prerrequisitos: 1.º) Para la ordenación. 2.º) Por sus efectos. 3.º) Por sus consecuencias.

1.º) *La ordenación prerrequiere* el estado de gracia, idoneidad y una bondad de vida superior a la exigida para ingresar en religión. Cfr. Santo Tomás, Suppl. 36, y 3 especialmente II-II, 189, 1, ad 3: «Las órdenes sagradas preexigen la santidad al paso que el estado religioso es un ejercicio para alcanzarla. Por consiguiente, la carga de las órdenes debe ser impuesta a las paredes ya secas por la santidad, mientras que el peso de la vida religiosa deseca las paredes (esto es, los hombres) del humor de los vicios.» La misma doctrina se encuentra en San Gregorio y San Dionisio *(De Ecclesiastica hierarchia,* c. 5, hacia el medio), citado por Santo Tomás. Según éstos, dice Barthier (II, 209), parece que el grado de caridad conveniente para

recibir el sacerdocio es el de la vida iluminativa, es decir, que el sacerdote limpio ya del pecado puede iluminar a los demás, mientras que para el ingreso en religión basta la vida purgativa. Para el episcopado conviene la vida unitiva, ya que el obispo debe ser perfecto y perfeccionador (Cfr. también II-II, 184, 7-8, y en el Suppl. 40, 4 Sed contra). Dice Dionisio: «La potestad sacerdotal se extiende a purificar e iluminar; la episcopal, en cambio, además de esto, a perfeccionar» (Cfr. Passerini, p. 82; Sumario, n. 2).

2.º) *Efectos de la ordenación.* Son *el carácter y la gracia sacramental.* Ahora bien, el carácter sacerdotal es una cierta participación del sacerdocio del mismo Cristo; es indeleble y constituye sacerdote para siempre (Cfr. Suppl. 35, 2; III, 63, 3). El sacerdote, por tanto, debe vivir como digno ministro de Cristo. Para esto se le da la gracia sacramental por la ordenación. Porque, como dice en el Suppl. 35, 1: «Las obras de Dios son perfectas.» Por consiguiente, a quien el cielo da poder, le concede también las cosas necesarias para que dignamente pueda ejercerlo. Por eso, así como la gracia *gratum faciens* (gracia santificante) es necesaria para que el hombre reciba dignamente los sacramentos, así también es necesaria para que dignamente los administre. Y en el mismo lugar, a la objeción tercera, responde: «Para el ejercicio apto de las órdenes no basta una virtud cualquiera, sino que se requiere una *bondad excelente.* Así como por la recepción del Orden los ordenados son constituídos sobre el pueblo, así también

deben ser superiores por el mérito de la santidad. Y, por consiguiente, a la ordenación se preexige la gracia que bastaría para ser contados dignamente entre los fieles de Cristo; pero también en la misma recepción de las Ordenes se confieren mayores dones de gracia a fin de hacerlos idóneos para más altos destinos.» Cierto que estas palabras del Suplemento no son expresamente de la mano del Angélico, pero sí equivalentes, pues se lee en el IV Libro de las Sentencias, d. 24, q. 2: «Quienes se entregan a los divinos misterios obtienen una dignidad regia y deben ser perfectos en la virtud», como se dice también en el Pontifical.

Porque Dios, llamando a un fin más alto, da los medios proporcionados a tal fin, y el sacerdote, en virtud de la ordenación, si no se hace indigno adquiere derecho a nuevas gracias actuales para ejercer dignamente los oficios de su sacerdocio. Cfr. III, 62, 2: «La gracia sacramental añade sobre la gracia habitual comúnmente dicha y sobre las virtudes y dones cierto auxilio divino para conseguir el fin del sacramento.» La gracia sacramental es un nuevo modo extrínseco, con especial vigor de la gracia habitual, con derecho a auxilios actuales que se concederán a su tiempo. Así Juan de Santo Tomás, Contenson, Billuart (in III, 62, 2).

La ordenación sacerdotal es algo más noble que la profesión religiosa en cuanto que confiere cierta participación del sacerdocio de Cristo, que no se da en el simple religioso, converso o monja, por ejemplo. El clérigo, al recibir la ordenación, dice

a modo de profesión: «Yavé es la parte de mi herencia y de mi cáliz; tú eres quien me sostiene en mi heredad» (Sal. 15, 5).

3.º) *Consecuencia de la ordenación* es la obligación de tender a una más alta perfección, como se dice en el Pontifical. El obispo dice al terminar: «Amadísimos hijos: considerad atentamente el Orden que habéis recibido y la carga impuesta sobre vuestros hombros; esforzaos por vivir santa y religiosamente y agradar a Dios a fin de que podáis obtener su gracia. Que El, por su misericordia, se digne concedérosla.» Es necesario que el sacerdote se santifique para que la gracia sacramental del Orden fructifique más cada día.

Cierto, según hemos dicho antes, que todo cristiano está obligado a tender a una mayor caridad, mientras dura el estado de vía. *A fortiori* el sacerdote para cumplir más perfectamente el precepto «amarás al Señor con todo tu corazón...». A ellos principalmente se dirige el «ser perfectos» y «al que tiene se le dará y abundará» (Mt. XIII, 12): «vosotros sois la sal de la tierra».

Así, en la *Imitación de Cristo,* lib. IV, c. 5, sobre el estado sacerdotal, se lee: «He aquí que has sido hecho sacerdote, consagrado para celebrar; trabaja ahora por ofrecer a Dios sacrificios fiel y devotamente a su debido tiempo. Muéstrate asimismo irreprensible. No has aligerado tu carga, sino que te has ligado con un lazo más estrecho a la disciplina. Te has obligado a una mayor perfección en la santidad. El sacerdote debe estar adornado de todas las virtudes y dar a los demás

el ejemplo de una vida buena.» Por consiguiente, tan grande es la responsabilidad del sacerdote que muchos santos temieron la ordenación sacerdotal.

B) Por razón del ministerio sobre el cuerpo sacramental de Cristo se manifiesta más evidentemente la obligación de atender a la perfección:

1.º) Ciertamente el *sacerdote celebrante* representa a Cristo, es *otro Cristo.* Cristo se ofreció por nosotros como víctima. Por tanto, si su ministro ha de ser consciente de su ministerio, para celebrarlo digna y santamente debe unirse con la mente y el corazón al supremo sacerdote y víctima santísima. Sería hipocresía, querida al menos indirectamente con su negligencia, acercarse al altar sin una voluntad firme de crecer en santidad (Cardenal Mercier, 165). Cada día debe decir más santamente en nombre de Cristo: «Esto es mi cuerpo—Este es el cáliz de mi sangre.» También en cada una de las Misas debe recibir devotamente *la comunión eucarística* para aumentar más y más en la caridad. Normalmente, pues, cada comunión eucarística debería ser substancialmente más ferviente y fecunda, ya que cada comunión debe no sólo conservar la caridad, sino aumentarla, disponiéndonos de este modo para mejor recibir el cuerpo de Cristo al día siguiente. Si esto es verdadero para el simple fiel, lo es *a fortiori* para el sacerdote. (Cfr. Santo Tomás, Comentario a la Epíst. a los Hebr. X, 25.)

Nada extraño es que Santo Tomás afirme (II-II, 184, 6) la necesidad de la «perfección interior para ejercer dignamente tales actos (los del orden sagrado) y en el artículo diga (II-II, 184, 8): «Para los dignísimos ministerios por los que se sirve a Cristo mismo en el sacramento del altar se requiere mayor santidad interior que la que requiere el estado religioso, porque, como dice Dionisio *(De Ecclesiastica Hierarchia,* c. 6), «el orden monástico debe seguir a los órdenes sacerdotales y elevarse a imitación de ellos a las cosas divinas». Por consiguiente, peca más gravemente, en igualdad de circunstancias, el clérigo constituído en órdenes sagradas si hace algo contrario a la santidad, que un religioso que no tiene el orden sagrado; aunque el religioso lego esté obligado a las observancias regulares, a las que no lo están los que tienen las órdenes sagradas.»

2.º) El simple sacerdote no es menor que el obispo respecto a la consagración eucarística. (Cfr. Suppl. 40, 4-5) Y el episcopado no es, según Santo Tomás, un sacramento especial, sino extensión del orden del presbiterado. (Cfr. infra n. 60.)

La *Imitación de Cristo* (lib. IV, c. 5, n. 3) explica maravillosamente la santidad requerida o que al menos es manifiestamente conveniente para celebrar la Misa: «El sacerdote revestido de las sagradas vestiduras hace las veces de Cristo, rogando a Dios, con su misión y humildad, por sí y por todo el pueblo. Tiene en el pecho y espalda la señal de la Cruz del Señor para que constantemente recuerde la pasión de Cristo. *Lleva ante sí, en la casulla, la cruz* para que considere diligentemente las huellas de Cristo y trabaje valerosamente por seguirle. *Va señalada con la cruz en la espalda,*

para que sufra por Dios todas las contrariedades que los demás le causaren.»

3.º) Se confirma por la *oración oficial de la Iglesia*, a la que se obligan los clérigos a partir del subdiaconado. Esta oración oficial debe hacerse digna, atenta y devotamente para que ilumine el entendimiento e inflame la voluntad. De este modo el oficio divino acompaña a la celebración de la Misa y es como una continuación de la oración de Cristo, como el sacrificio de la Misa es continuación del de la Cruz. Es el canto de la Esposa de Cristo. Es una conversación con Cristo.

Según algunos teólogos, la obligación de recitar todos los días las horas canónicas es de derecho eclesiástico. No obstante, en virtud y por razón del estado eclesiástico, el clérigo está obligado a orar con más frecuencia que el laico, siendo la recitación cotidiana algo conveniente a su estado. Por eso la costumbre de orar según el rito canónico vige en la Iglesia desde el tiempo de los Apóstoles, como se insinúa en la Epístola a los Efesios (v. 19): «Hablaos siempre con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones.» Esta costumbre de recitar cada día las horas canónicas parece constituía un precepto hacia fines del siglo IV. La importancia de esta oración se manifiesta en el hecho de que todos los clérigos de órdenes mayores están obligados a las horas canónicas, bajo pecado mortal, al menos en privado. Para satisfacer al precepto del rezo la mejor atención es la *literal* (al sentido de las palabras) o la *espiritual* (a Dios y a las cosas que se piden). Conviene que todos se esfuercen por tenerla. Sin embargo, supuesta la intención, continuada al menos virtualmente, de orar y alabar a Dios, basta una ligera (el texto dice superficial) atención interna a las palabras.

Pues así como el justo vive de la fe, así el sacerdote espiritualmente debe vivir de la *celebración de la misa y de la recitación de las horas canónicas.* La Misa debe ser el centro de toda la vida sacerdotal, de donde brotan ríos de agua viva. (Cfr. Cardenal Bona: *De Sacrificio Missae*, obra ascética.)

C) Por razón del ministerio sacerdotal sobre el Cuerpo místico de Cristo, se esclarece todavía más esta obligación de atender a la perfección.

En la santificación de las almas, el sacerdote secular participa del cuidado de las almas, que primariamente compete al obispo (II-II, 184, 6, ad 3). Debe ser un cooperador del obispo. Y aun cuando por esta cura de almas el párroco no queda constituído en estado de perfección, no obstante, para que las santifique debe tener ya una cierta perfección. Así lo declaró el Concilio de Trento (ses. 22, c. 1): «Nada hay que más asiduamente incite a la piedad y al culto de Dios que la vida y el ejemplo de quienes se han entregado al divino ministerio... En ellos se miran como en un espejo los demás; de ellos toman lo que han de imitar. Por eso es tan necesario que los clérigos, llamados a ser la selección del Señor, dispongan su vida y todas sus costumbres de suerte que en el vestido, en el gesto, en el andar, en el hablar, en todas las demás cosas, nada manifiesten que no sea grave,

moderado y pleno de sentido religioso.» El sacerdote no se obliga a la pobreza, pero no debe estar apegados a las cosas terrenas: aún más, dará con placer a los pobres lo que tiene; será obediente al obispo y servidor de los fieles, sobreponiéndose a las dificultades y a veces a las calumnias.

Es evidente la necesidad de esta perfección ya adquirida para predicar, dirigir las almas, oír las confesiones.

Para predicar la palabra de Dios: Para que el sacerdote hable en verdad de la abundancia del amor divino; aún más, como observa el Card. Mercier (p. 196, 217), para que se predique con fruto, todo sacerdote debe poseer cierta contemplación de las cosas divinas, pues, como dice Santo Tomás (III, 40, 1, ad 2): «La vida activa, por la que comunica a otros en la predicación y la enseñanza lo que se ha contemplado... presupone la abundancia de la contemplación.» En esto debe ser el sacerdote verdadera luz del mundo y sal de la tierra.

Asimismo para oír confesiones se requiere cierta perfección, por los peligros de este ministerio, y para que el confesor dirija prudente, sabia y caritativamente las almas a una mayor pureza, fe, esperanza y caridad. Además pueden dirigirse a él almas que necesiten más alta dirección para seguir con fidelidad las inspiraciones del Espíritu Santo.

Conclusión: Por todas estas razones, el clero secular o diocesano *está obligado a una mayor perfección que el simple religioso,* que el converso o la monja (II-II, 164, 8): «Para el ministerio sacerdotal se exige mayor santidad interior.» En efecto,

el simple religioso está sólo obligado a atender a la perfección; pero todo sacerdote, para ser realmente fiel a la gracia de su ordenación, debe decir con San Pablo: «Yo de muy buena gana me gastaré y me desgastaré por vuestras almas» (II Cor. XII, 15).

En la práctica: En conciencia, ¿es suficiente para el sacerdote tener un firme propósito, eficaz de suyo, de desempeñar dignamente todos los oficios de la vida sacerdotal, aun los más perfectos y heroicos, si fuere necesario, o se requiere además haber adquirido ya cierta perfección personal?

Respondemos con Suárez y el Card. Vivès: Aun cuando es convenientísimo y moralmente necesaria cierta perfección personal para ejercer recta y dignamente el oficio de santificar a otros, sin embargo no es absolutamente necesario, y en virtud de un precepto, que tal perfección preceda en la realidad; es suficiente poseerla en el propósito, eficaz de suyo, de ejercer dignamente los ministerios sacerdotales.

En otras palabras, la obligación de tender a la perfección no se distingue de la obligación de ejercer dignamente los oficios sacerdotales, como no difiere en el religioso de la obligación de guardar los votos. Por tanto, el sacerdote no peca contra esta obligación de tender a la perfección, a no ser que desprecie las obligaciones propias de su oficio.

Medios útiles para esta perfección sacerdotal son ***la meditación*** y la ***oración mental,*** la lectura espi-

ritual, el estudio de la Sagrada Escritura en orden a la vida espiritual, la visita al Santísimo Sacramento, la confesión semanal, los ejercicios espirituales todos los años. Todo esto es necesario para que el sacerdote conozca no sólo la letra, sino también el espíritu del Evangelio, que ha de predicar de la abundancia del corazón. (Cfr. Encicl. de Pío XI *Sobre el sacerdocio*). Son de alabar las costumbres de la vida en común, las asociaciones sacerdotales en vistas a la perfección, las terceras órdenes.

Sobre la vida ascética del sacerdote, véase el admirable tratado ascético *De sacrificio Missae*, del Cardenal Bona (edic. Herder, págs. 28, 75, 179, 325, 326, 402).

El V. Padre Chevrier, sacerdote lionés, amigo del cura de Ars, proponía a sus discípulos el cuadro reproducido en la página siguiente.

El P. Chevrier abrió una catequesis para niños desamparados. Para ser admitidos a esta catequesis se requerían solamente tres condiciones: no tener nada, no saber nada, no poder nada.

Conclusión espiritual: El sacerdote puede hacer el sacrificio de su vida en la celebración de la Misa, según una fórmula de Pío XI, complementada en lo tocante a los cuatro fines del sacrificio por el Bto. Pedro Julián Eymard de la siguiente manera:

«Oh Señor, cualquiera que fuere el género de muerte que me haya reservado tu Providencia lo acepto de tus manos con todo el corazón, con todos

EL SACERDOTE, OTRO CRISTO

Yo os he dado ejemplo para que vosotros hagáis también como yo he hecho. (Jn. XIII, 15.)

El pesebre		*El Calvario*		*El Tabernáculo*	
Pobreza.		Espíritu de muerte, de inmolación.		Caridad.	
El sacerdote debe ser:		El sacerdote debe		El sacerdote debe	
Pobre: en la mesa, en el vestido, en la comida, en las cosas externas, en el trabajo, en el servicio.	Humilde: de espíritu y de corazón respecto de Dios, de los hombres, de sí mismo.	Morir, al cuerpo, al espíritu, a la voluntad, a la reputación, a la familia y al mundo.	Inmolarse por el silencio, la oración, el trabajo, la penitencia, el dolor, la muerte.	Dar el cuerpo, el espíritu, el tiempo, sus bienes, la salud, la vida.	Dar a los demás la vida por su fe, su doctrina, sus palabras, su oración, sus ejemplos.
Cuanto más pobre y humilde es alguien, tanto más glorifica a Dios y útil es al prójimo.		Cuanto más ha muerto a sí mismo el sacerdote, tanto más vive y da vida a los demás.		Conviene que el sacerdote se haga como el buen pan.	
El sacerdote es un hombre despojado de todo.		*El sacerdote es un hombre crucificado.*		*El sacerdote es un hombre aniquilado.*	

sus dolores, penas y angustias, como un camino que me lleve hasta el fin. Y en prenda de aceptarlo, junto con el sacrificio incruento de tu Hijo, yo te ofrezco, por adelantado, el sacrificio personal de mi vida, conforme a los cuatro fines del sacrificio.

Con espíritu de *adoración* de tu Majestad, Señor de la vida y de la muerte, que guías hasta la muerte y conduces luego a la vida eterna.

Con espíritu de *reparación,* por todos mis pecados conocidos y ocultos, y por la pena a ellos debida.

Con *espíritu de súplica,* a fin de obtener todas las gracias que me sean útiles para la salvación y el apostolado; y particularmente la gracia de las gracias, la perseverancia final.

Con espíritu *de acción de gracias,* por todos los beneficios recibidos: por el beneficio de la Encarnación, de la Redención, de la Eucaristía, de mi vocación cristiana y sacerdotal; y para que mi muerte sea el comienzo de una eterna acción de gracias.»

Para que el sacrificio sea más perfecto, como preparación al último sacrificio en el instante de la muerte, será conveniente que el sacerdote pida las siguientes gracias:

«Señor, haz que vea lo que exige mi vocación cristiana y sacerdotal de alguna manera, como lo veré al instante de mi muerte en el juicio particular. Concédeme por tu misericordia la gracia de hacer por amor lo que esperas de mí en pro de las almas a las que debo ayudar. Y que *sufra con* generosidad cuanto de doloroso has permitido des-

de la eternidad para mi santificación antes de volver a ti para siempre.

»Pido en particular que trabaje con celo en la salvación de todas las almas a las que según tu voluntad debo ayudar. Con este fin uno el sacrificio personal de mi vida al sacrificio incruento de tu Hijo, de valor infinito y superabundante, y a los méritos de la B. V. María. Amén.»

ARTICULO 4

DE QUÉ MANERA EL ESTADO EPISCOPAL ES ESTADO DE PERFECCIÓN

Esta cuestión tiene su importancia no sólo en sí, sino con relación a otras. En efecto, muchos autores, por la consideración de la perfección episcopal, determinan cuál debe ser la perfección del sacerdote y qué se requiere para la perfección en general. Ahora bien, si tales autores no poseen una noción recta sobre la perfección episcopal, mal podrán resolver rectamente las cuestiones antedichas.

Lugares en que se puede consultar son: II Tim. I, 3, 14; Conc. Trid., ses. 23, c. 4, 6, 7; Pontifical Romano: consagración episcopal; Sto. Tomás, II-II, 184, 5; también los aa. 4, 7, 8; 185, 8; 186, 3, ad 5; 188, 1, ad 3; Passerini, II-II, 184, 5 y 7 (pág. 73); Suárez, *De Statu perfectionis,* lib. I, cc. 15 y 16.

Esta cuestión no es independiente de esta otra: ¿es el episcopado un *orden distinto* del presbiterado y un sacramento distinto; confiere un carácter

distinto, o es una extensión del presbiterado y su más perfecto cumplimiento? Algunos, como San Roberto Belarmino, afirman que el episcopado es un sacramento distinto. Otros, Santo Tomás, San Buenaventura, San Alberto Magno, dicen: Es sólo extensión y complemento del presbiterado. (Cfr. Sto. Tomás, Suppl. 40, 5.)

Santo Tomás demuestra esta sentencia del modo siguiente:

1.º) El Sacramento del orden se ordena principalmente a consagrar la Eucaristía, al sacrificio de la Misa (Suppl. 37, 2 y 4). Ahora bien, respecto a la Eucaristía, el obispo no tiene un poder superior al sacerdote, ni siquiera el Romano Pontífice. Pero nada hay más excelente en los sacramentos y en el culto divino que la consagración de la Eucaristía, puesto que la Eucaristía es fin de los demás sacramentos, en cuanto que contiene al Autor de la gracia. Es, pues, manifiesto que no son distintos.

2.º) Pero el episcopado tiene sobre el simple sacerdocio el poder de ordenar, de confirmar, de gobernar una diócesis. Por consiguiente, el episcopado, lo más probable, es que no sea un orden distinto del sacerdocio, por lo que añade a éste, sino extensión del mismo y su más perfecto cumplimiento. De esta manera el obispo, por institución divina, supera a los simples sacerdotes no sólo en la jurisdicción, sino por la potestad de orden en cuanto puede ordenar y confirmar.

Se corrobora esto por el Concilio Tridentino (Dz. 958), pues, reseñando las órdenes, enumera siete, omitiendo el episcopado. Además, quien no sea sacerdote no puede válidamente ser consagrado obispo; al contrario, quien no ha recibido válidamente el diaconado, sino sólo el subdiaconado, puede válidamente ser ordenado sacerdote.

Se objeta, no obstante, diciendo que la consagración episcopal confiere un carácter especial, ya que da un singular poder espiritual de ordenar y confirmar.

Se responde: Para esto basta con que el episcopado sea un complemento intrínseco del sacramento del Orden; de este modo, por la consagración episcopal no se confiere un carácter especial, sino que el carácter sacerdotal se amplía a ulteriores ministerios por un modo real y físico, lo mismo que en la ordenación de presbítero el carácter sacerdotal para consagrar se amplía a absolver cuando se le dice al ordenado: «Recibe el Espíritu Santo: a aquellos a quienes perdonares los pecados..., etcétera.»

Y basta que el episcopado sea complemento intrínseco del sacerdocio para que confiera la gracia; como la satisfacción sacramental después de la absolución. Por consiguiente, muy probablemente el episcopado no es orden ni sacramento estrictamente distinto del sacerdocio, sino plenitud del sacerdocio.

La consagración episcopal no sólo amplía el carácter sacerdotal a nuevas funciones: ordenar, confirmar, consagrar iglesias, cálices, gobernar una diócesis, sino que da también un aumento peculiar de la gracia sacramental del Orden. Es necesario

para que el obispo realice sus funciones no sólo válida, sino santamente y cada vez más santamente. Esta gracia sacramental es una modalidad proveniente de la gracia habitual. Confiere un derecho a gracias actuales siempre nuevas y más elevadas para que el obispo realice mejor y con más fruto sus funciones.

Debe, pues, vivir más y más de esta gracia sacramental para que fructifique en él primeramente; sin esto no puede ser perfecto. Esta gracia es, al mismo tiempo, personal y social, como la gracia capital de Cristo; y como la caridad, perfecciona la persona y sus relaciones con el prójimo. El obispo ha recibido al menos cinco talentos, que deben producir mucho fruto. Así es cómo el episcopado es plenitud del sacerdocio. Y no puede lograr la perfección si no es aspirando a una mayor unión con Cristo y con todo el episcopado cristiano, bajo la dirección del Sumo Pontífice, en el Cuerpo Místico de Cristo. Esta unidad del episcopado es lo que constituye su fuerza.

El obispo debe esperarlo todo de la gracia sacramental recibida, cooperando con ella. Así se penetrará, cada vez más, de *la grandeza del sacerdocio de Cristo*. El obispo es, como sucesor de los Apóstoles, al mismo tiempo doctor (por eso ostenta el magisterio), pastor de la grey (por eso ejerce el ministerio para con los fieles y los simples sacerdotes) y caudillo que gobierna a su diócesis o Iglesia (por eso detenta la autoridad). Tiene, pues, tres poderes: de enseñar, de santificar, de gober-

nar, y debe en caso de persecución dar su vida en defensa de su rebaño.

Respecto al estado de perfección, veamos en primer lugar aquello en que convienen los teólogos y en segundo término lo que se disputa sobre la perfección requerida para el obispo.

Los teólogos enseñan comúnmente con Santo Tomás (II-II, 184, 5): 1) Que los obispos están constituídos absolutamente en *estado de perfección,* pues tal estado exige obligarse perpetuamente a lo que constituye la perfección con cierta solemnidad externa. Ahora bien, los obispos se obligan a practicar la perfección al asumir el ministerio pastoral. A ello pertenece el que el pastor dé su vida por sus ovejas; se añade también una cierta solemnidad en la consagración a la vez que la predicha profesión. 2) Es cierto (como demuestra Santo Tomás, ib. a. 7) que el estado de los obispos es más perfecto que *el estado de los religiosos,* «porque, como dice Santo Tomás, siguiendo a Dionisio, en el género de perfección los obispos son como perfeccionadores y los religiosos como los perfeccionados, perteneciendo lo uno a la acción y lo otro a la pasión». Por lo cual afirma Passerini (o. c., página 72, n. 10) que, según Santo Tomás, el estado de los obispos es el *estado de los perfeccionadores activamente,* mientras el de los religiosos es el de los que son perfeccionados pasivamente. El obispo, en efecto, ordena a los sacerdotes y gobierna la grey. Y, como dice Santo Tomás (II-II, 185, 4, ad 1), el obispo «retrocedería» si quisiera entrar

en religión mientras todavía sea útil a su grey. Ambas conclusiones son admitidas comúnmente.

Lo controvertido es lo siguiente: ¿Es el estado episcopal estado de perfeccionador solamente, o debe decirse también que es un estado de perfección en ejercicio en el sentido de que esencialmente presuponga la *perfección adquirida,* ya lograda en la realidad? En otras palabras: ¿Debe ser el obispo actualmente perfecto, no en un sentido amplio, sino también en sentido estricto?

La primera sentencia es de Suárez y muchos otros, *es afirmativa,* a saber: el obispo está obligado a poseer y expandir la perfección. ¿Por qué? Porque el estado episcopal es superior al estado religioso, el cual se define como un estado de adquisición de la perfección. El obispo, en efecto, debe no sólo purificar e iluminar a los demás, sino transformarlos.

Santo Tomás, en cambio, no dice propiamente que el obispo esté constituído en un estado de perfección ya adquirida y en expansión: afirma que se encuentra en el estado de los perfeccionadores activamente; y en la cuestión 185, a. 8, dice que el estado episcopal es cierto magisterio de perfección, y en la 186, 3, a la dificultad tercera responde que el estado episcopal no se ordena a alcanzar la perfección, sino más bien a gobernar a los demás por la que uno tiene.

La segunda sentencia, de Passerini y otros muchos (o. c., p. 70, 73), es *negativa;* a saber: al estado episcopal compete la perfección propiamente dicha, mas no lograda ya en la realidad, sino *tenida en la intención.*

La razón es porque de otro modo se rebajaría la grandeza de la perfección estrictamente tal, la cual excluye ciertamente todo pecado venial deliberado y las imperfecciones consentidas, o si se conserva la dignidad de la perfección propiamente dicha apenas se encontrarían obispos que cumplieran con *su cargo* (Cfr. Passerini, p. 73, n. 18) (1).

Aún más, Passerini rechaza la distinción de los estados en estado de adquisición de la perfección y estado de ejercicio de la perfección, al menos en el sentido de Suárez.

¿Por qué? Porque, ha dicho Passerini (p. 72, n. 9), o se trata de la *perfección común o impropiamente dicha,* la cual excluye los pecados mortales, y en este sentido todo estado es de adquisición de la perfección; o se *trata de la perfección estrictamente tal,* que excluye todos los veniales deliberados; y en este caso el obispo no está obli-

(1) Santo Tomás (Comentarios a S. Mt. XIX, 21, edic. Marietti, p. 261, a) afirma: «El estado de perfección es doble: el de los prelados y el de los religiosos; pero se dice equívocamente, pues mientras el estado de los religiosos es de adquisición de la perfección, el de los prelados no es de adquisición de la perfección para sí, sino de comunicación de la ya poseída» (léase todo el texto). El obispo dice al religioso la relación de maestro a discípulo. Cfr. infra p. 101.

Dícese que algunos preguntaron a Santo Tomás quién había de ser elegido Maestro General, respondiendo él: El más prudente, sea superior; el más docto, que nos enseñe; el más santo, ore por nosotros.

gado a poseerla ya, pues pocos son los que la alcanzan.

Agrega Passerini (p. 72, n. 15) que el «obispo que no es perfecto, o que es malo, no por eso deja de hallarse en estado de perfección», como el mal religioso no deja su propio estado. Por otra parte, también los religiosos de vida apostólica ejercen o comunican la perfección.

Importancia de esta cuestión en la ascética. Esta cuestión, así planteada, tiene su importancia en ascética y mística para determinar qué requiere la perfección propiamente dicha.

Algunos, como Suárez, no parece que posean una noción elevada de la perfección propiamente dicha. Esta, para él, no exige una gran caridad. Y entre los muchos argumentos aducidos para probar esta tesis dicen: los obispos se hallan en estado de perfección adquirida y en ejercicio; satisfacen su ministerio. Passerini, por el contrario, parece tener una idea excesivamente elevada de la perfección estrictamente tal.

¿Cuál es la respuesta?—La solución aparece más clara si el problema se plantea así: ¿Es suficiente que el obispo tenga el *firme propósito, eficaz de suyo, de cumplir dignamente* todos los oficios de su cargo, aun los heroicos si hubiere necesidad, o *está, además, obligado en conciencia a ser ya propiamente perfecto?*

Nuestra *solución* dedúcese de la distinción entre una cierta perfección *prerrequerida en conciencia*

a la aceptación del episcopado y otra perfección más elevada y *convenientísima* a que el obispo debe aspirar. (Cfr. Santo Tomás, Comentarios a S. Mt. XIX, 21, edic. Marietti, p. 261 a; cfr. supra p. 99, nota.)

Por consiguiente, nuestra tesis, que conviene con Passerini, es: 1.º) En conciencia nadie está obligado a ser actualmente perfecto para aceptar el episcopado; 2.º) el obispo, sin embargo, por razón de su oficio y estado, está más obligado que el religioso, y por medios más santos, a tender a la perfección; 3.º) aún más, es muy conveniente, y ello interesa mucho, que el obispo posea ya la perfección propiamente dicha para que ejerza dignamente todos los oficios de su cargo pastoral.

La primera parte de la tesis es: *En conciencia nadie está obligado a ser actualmente perfecto para aceptar el episcopado.* Es suficiente que tenga el propósito, eficaz de suyo, de cumplir dignamente todos los oficios de la vida episcopal, aun los más perfectos y heroicos si hubiera necesidad.

Esto mismo se encuentra en Santo Tomás II-II, 184, 5, ad 2, donde contesta a esta objeción: «Son muchos los prelados (los obispos, según consta por el contexto) y religiosos que no tienen la perfección interior de la caridad. Luego si todos los religiosos y prelados se *hallan* en estado de perfección, síguese que cualquiera de éstos que no son perfectos están en pecado mortal como hipócritas y mentirosos.»

Responde Santo Tomás, siendo válida su respuesta tanto para los obispos como para los reli-

giosos: «Los hombres toman el estado de perfección no cómo profesando ser perfectos, sino *profesando que tienden a la perfección;* por lo cual dice el Apóstol (Filip. III, 12) «no que ya la haya alcanzado o que sea perfecto, sino que la sigo por si le doy alcance». Y después añade (San Pablo): «Cuantos somos, pues, perfectos, esto mismo sintamos.» «Por consiguiente, dice Santo Tomás, no comete mentira ni simulación por no ser perfecto el que abraza el estado de perfección, sino en cuanto revoca su ánimo de aspirar a la perfección.»

No está, pues, el obispo obligado en conciencia a ser ya perfecto, con perfección en sentido estricto, consistente en una perfección tan notable de la caridad que en todas ocasiones se adhiera a Dios, y obrando siempre y con deliberación por motivo de caridad, excluyendo los pecados veniales deliberados y las imperfecciones voluntarias. Por lo cual en Hebr. V, 2, se dice del obispo: «Por cuando que él mismo también se halla rodeado de flaqueza, y a causa de ella debe por sí mismo ofrecer sacrificios, igual que por el pueblo.»

Así, rectamente Passerini. Esta primera parte de nuestra tesis se confirma por lo que enseña Santo Tomás (II-II, 185, 3). A la pregunta si es preciso que el elevado al episcopado sea mejor que los demás, responde con el derecho canónico: basta elegir al que sea bueno; no es necesario elegir al mejor. Y lo explica: «El que debe elegir a alguno para obispo o procurar que lo sea no está obligado a promover al que es mejor absolutamente, lo cual es conforme a la caridad; sino al mejor relativamente al régimen de la Iglesia, esto es, al que sea capaz de instruir y defender la Iglesia y gobernarla pacíficamente... Por parte del que es elegido no se requiere que se repute mejor que los otros, pues esto sería soberbia y presunción; sino que basta que no halle en sí cosa alguna por la que se le haga ilícito aceptar el cargo episcopal.»

Y a la dificultad tercera responde: «Nada impide que alguno sea más idóneo para el oficio de gobernar, el cual, sin embargo, no sobresale en la gracia de la santidad», según se dice en la I a los Cor. XII, 4: «hay diversidad de dones, de ministerios y de operaciones».

La segunda parte de la conclusión: *El obispo, sin embargo, por razón de su oficio y estado, está más obligado que el religioso y por medios más santos a tender a la perfección.* (Passerini, p. 74. Cfr. Santo Tomás, 185, 3 ad 2): «El obispo debe procurar mostrarse tal que aventaje a los demás en ciencia y santidad». El obispo, lo mismo que el religioso, debe entregarse a la perfección sin medida, por parte del fin, ya que la perfección consiste en la observancia plena del precepto de la caridad, el cual no tiene límites. Y por esta parte, como con razón afirma Passerini (p. 71, n. 6), el estado de perfección no admite distinción, sino que:

1.º) *El obispo tiene mayor obligación* que el religioso de tender a la perfección. ¿Por qué? Porque las funciones de su oficio pastoral requieren mayor santidad interior, no sea que el obispo impida el fruto de las almas y la salvación de su

grey. Asimismo esta obligación es más urgente en el obispo que en el religioso de vida contemplativa, ya porque a él le compete un cuidado más amplio y principal de la grey, hasta el punto de no poder prescindir de ella, ya porque es el ministro supremo y principal en las órdenes y en la doctrina, siendo el obispo, en consecuencia, lo formal en su rebaño, según lo dice San Pedro I, 53. De ahí que si el obispo actúa contra la perfección, peca más gravemente que el religioso.

2.º) La diferencia de estado se considera por *la doctrina de los medios* que se asumen para la perfección. Y en esto el obispo va por delante. En efecto, entre las obras de consejo algunas son por su género *más perfectas,* tales como tener un cuidado tal de la salvación del prójimo que lleve a dar la vida por procurársela. Obliga esto al obispo por razón de su estado. Este medio, *en sí mismo,* es superior al ejercicio de la obediencia y pobreza religiosas. La caridad para con el prójimo es el efecto máximo de amor de Dios y el mejor signo del progreso de la caridad para con Dios. «Amaos mutuamente, como Yo os he amado» (Jn. XIII, 34); la caridad fraterna es el termómetro de la vida interior.

Como dice Passerini (o. c., p. 93, sumario, n. 6), «tener cura de almas como (responsable) principal, llevando anejo el desprecio de los bienes del cuerpo, de la fama propia y de la vida, es un estado muy superior a todos los demás en perfección. Por esta razón el obispo se halla constituído en un estado superior al de cualesquiera religiosos.

Ib. p. 94, n. 8: «Este es también el pensamiento de Santo Tomás, quien demuestra, por eso mismo, que el estado de los obispos supera en perfección al estado de los religiosos, no porque los obispos sean actualmente perfectos, sino porque son perfeccionadores, ya que en verdad el oficio de perfeccionar a los demás es una obra de suyo, por su naturaleza, sublime y más excelsa que la pobreza, la virginidad y la obediencia en todo aquello que es de consejo. Es también un medio más útil para adquirir la perfección. Además en ningún estado se encuentra relativamente tantos santos. Testigo, el Martirologio».

Objeción: Parece que los obispos no son superiores, al menos en la pobreza y obediencia. (Cfr. II-II, 187, 7, ad 1.)

Respuesta: Aunque el obispo no está obligado a utilizar este medio de perfección, cual es la pobreza, no obstante «los obispos están obligados principalmente a despreciar todo lo suyo en honor de Dios por la salvación de su grey, cuando fuere preciso, ya dándole a los pobres de su rebaño, ya soportando con alegría el robo de sus bienes». En la cuestión 185, 6, ad 1: «La pobreza no es la perfección, sino instrumento de la perfección. Y no es preciso que donde abunda más la pobreza haya mayor perfección; antes bien, puede darse gran perfección en medio de gran opulencia.» Si el obispo no tiene voto de obediencia está obligado a dar ejemplo preclaro de la misma para con el Sumo Pontífice, y ser, de alguna manera, *siervo de los*

siervos de Dios, que es frecuentemente más difícil y arduo que la obediencia religiosa.

Pregunta Passerini (o. c., p. 95): Si es superior el estado episcopal al estado religioso de vida apostólica (en la Orden Dominicana o en la Compañía de Jesús, que tiene vida apostólica, incluso con peligro de muerte en las misiones); y si el obispo es superior a los doctores en Teología que instruyen a muchos otros sacerdotes, a los (1) prelados Regulares, como los Abades y Generales, a quienes incumbe el cuidado de toda una Orden y que, aparte de la carga de cura de almas, tienen la de los votos y de la observancia regular.

Conclusión general: Se responde con Passerini: El fin próximo y el objeto del estado episcopal aventaja sobremanera al fin del estado religioso aun en el caso de que en éste se obliguen a las obras de caridad. Por tres razones:

1.º) *Por la universalidad de las acciones:* Sólo el obispo puede conferir todos los sacramentos; sólo él consagra las iglesias y la materia del sacramento del Bautismo y de la Extrema Unción; sólo él tiene voto en la definición del objeto de la fe. Y por su oficio tiene derecho a ser convocado al Concilio, para la determinación de lo concerniente al régimen de la Iglesia. Nada de esto compete a los religiosos.

(1) Respecto a los doctores de Sagrada Teología, dice Santo Tomás en el Quodlibeto I, a. 14, que los doctores en Teología son, bajo la dirección de los obispos, como los artífices principales que inquieren y enseñan de qué manera deben procurar otros la salvación de las almas. Luego, absolutamente es mejor enseñar la Sagrada Teología y más meritorio si se realiza con buena intención que preocuparse de la salvación de éste o de aquél en particular, según lo que enseña el Apóstol: «No me ha enviado Cristo a bautizar, sino a evangelizar» (I Cor. I, 17).

2.º) *Por el modo de obrar:* Los religiosos en la cura de almas son auxiliares del obispo.

3.º) *Por la obligación:* Los religiosos, en efecto, no tienen la misma obligación que el obispo de exponer su vida por la salvación de los fieles.

Tercera parte de la tesis: *Es muy conveniente e interesa mucho que el obispo posea ya la perfección propiamente dicha para que cumpla dignamente todos los oficios de su cargo pastoral.* (Cfr. II Tim. 1, 3-14.)

En efecto, el obispo no sólo debe purificar e iluminar, sino transformar; debe asimismo ordenar los sacerdotes y gobernarlos; es padre de los fieles de su diócesis, sea cual fuere el estado a que pertenecen, a excepción del estado de exención. Además, muy frecuentemente debe realizar heroicos actos de virtud para la salvación de su grey y estar dispuesto a otros mayores y más arduos por sus ovejas. Para cumplir dignamente todos estos ministerios interesa mucho se entregue a la oración, viva profundamente de la fe y de la caridad a fin de poder hablar a su grey de la plenitud de su santo amor. (Cfr. la vida de San Carlos Borromeo, San Francisco de Sales y San Alfonso.)

No es necesario que el obispo aventaje a todos en todo; de esta suerte nadie podría ser obispo

que no fuera virgen; es conveniente, sin embargo, que los aventaje en lo concerniente al oficio de alimentar la grey. Por eso es conveniente no sean elevados al episcopado sino los perfectos.

Entendida así la tesis, en nada rebaja la elevación de la noción de perfección en sentido estricto ni rebaja tampoco el estado episcopal. Esta parece ser la sentencia de Santo Tomás.

Cuestiones complementarias.

1.ª) *¿Es lícito desear el episcopado?* (Cfr. II-II, 185, 1.) Parece ser lícito, pues San Pablo dice a Timoteo (I Tim. III, 1): «Si alguno desea el episcopado, buena obra desea.» Ahora bien, es lícito y laudable desear una obra buena. Sin embargo, dice San Agustín *(De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 19): «Que no es decoroso desearlo.» Algunos establecen igualdad, respecto de su licitud, entre este deseo y el de desear la contemplación o unión mística.

Veamos qué responde Santo Tomás. Dice: «Desear el episcopado por razón del primado de dignidad y honor, es lícito; mas desear ser útil a los demás, es de suyo laudable y virtuoso. Digno de alabanza era principalmente en la Iglesia primitiva, en el tiempo de las persecuciones, ya que los obispos debían padecer frecuentemente tormentos más agudos. No obstante, si la necesidad no urge, parece presuntuoso que alguien desee el episcopado, ya que la función de obispo lleva aneja la preeminencia de grado. De ahí que algunos emitan voto de no aceptar el episcopado a no ser en virtud de obediencia o porque lo imponga la caridad.

Sin embargo, puede alguien desear el episcopado sin presunción «en cuanto sólo la buena obra entra en su deseo, no la preeminencia en dignidad».

No hay paridad con el deseo de la unión mística porque ésta no lleva aneja necesariamente preeminencia externa, sino dolorosas purificaciones muchas veces.

2.ª) *¿Es lícito en absoluto rehusar el episcopado impuesto?* (Cfr. II-II, 185, 2.) Santo Tomás responde negativamente: «Así como denota desorden de la voluntad el que alguno intente por su propio arbitrio ser colocado al frente de los demás, así también arguye desarreglo rehusar enteramente, contra el mandato del superior, el predicho ministerio de gobernar; y esto repugna a la caridad para con el prójimo, a cuya utilidad debe uno ofrecerse según las circunstancias de tiempo y lugar. Es contra la humildad, en segundo término, por la que uno debe someterse a los mandatos del superior.

3.ª) *¿Puede el obispo lícitamente abandonar el cuidado episcopal para pasar al estado religioso?* (Cfr. II-II, 185, 4.) No puede hacerlo sin licencia del Sumo Pontífice aun cuando se halle impedido para trabajar en la salvación de sus súbditos, v. gr., porque es anciano o está enfermo, o por algún escándalo o defecto de los súbditos.

La razón es ésta: «Que la profesión del estado episcopal consiste en que alguno se obliga por amor de Dios a velar por la salvación de los prójimos y, por consiguiente, se obliga a conservar el estado episcopal tanto tiempo como pueda ser útil a la salvación de los súbditos a él encomendados,

la cual no debe descuidar ni por la quietud de la divina contemplación... ni por evitar cualquier adversidad, o adquirir lucro.» «Mientras alguien pueda ser útil a la salvación del prójimo sería retroceder si quisiera pasar al estado religioso para cuidar sólo de su salvación el que se obligó a procurar no sólo la suya, sino la de los demás» *(Ad primum)*.

Consiguientemente, como afirma Santo Tomás (II-II, 185, 5), en tiempo de persecución, «cuando la salvación de los súbditos exige la presencia de la persona del pastor, no debe éste abandonar personalmente a su grey, ni por comodidad alguna temporal, ni aun por peligro alguno personal e inminente, puesto que el buen Pastor está obligado a dar su vida por sus ovejas».

APENDICE AL CAPITULO I

Se confirma la necesidad para el sacerdote de tender a la perfección por razón del

Mundo en el que debe ejercer su ministerio.

Cristo ha dicho a los Apóstoles (Mt. X, 16-17): «Os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas. Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán.» Asimismo, en San Lucas X, 3: «Id, yo os envío como corderos en medio de lobos.» De igual modo en la primera epístola de San Juan

V, 19, se dice cuál es el espíritu del mundo, en cuanto opuesto al espíritu de Dios: «El mundo todo está bajo el maligno (espíritu)»; y en I Jn. II, 16: «Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida.»

Y San Pablo (Efes. VI, 11-13): «Vestíos de la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo, que no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires. Tomad, pues, la armadura de Dios para que podáis resistir en el día malo, y vencido todo, os mantengáis firmes.»

El comentario de Santo Tomás a San Mateo (X, 16) dice: «¿Por qué ha querido Dios enviar a los Apóstoles a tales peligros? Para manifestar su poder, ya que si los hubiera enviado armados, su victoria se atribuiría a su valor, no al poder de Dios. Por eso los envió pobres. Cosa grande es que por unos pobres, despreciados e inermes, fueran convertidos tantos al Señor.»

Santo Tomás, en el comentario a la Epístola a los Efesios (VI, 12) observa cómo nuestras armas principales contra la maldad del diablo son las tres virtudes teologales: el escudo de la fe, la esperanza del último fin que viene a ser yelmo de salvación y el amor de Dios y de las almas unido a la humildad y al espíritu de adoración.

Quisiera ahora hablar en particular de la corrupción del mundo a evangelizar, no como se ha-

llaba al comienzo de la Iglesia, sino tal como se encuentra hoy después de casi veinte siglos de Cristianismo. Existe notable diferencia entre ambos: Hoy las grandes ideas cristianas han perdido para muchos su antigua elevación, significando algo absolutamente diferente. De ahí que muchos como Chesterton (1) han hablado con motivo *de las grandes ideas que se han vuelto locas*. Comenzó con J. J. Rousseau, cuya doctrina ha sido llamada con exactitud *Cristianismo corrompido* (2). La corrupción de lo mejor es lo peor.

Ya en la antigüedad clásica existía gran oposición entre el espiritualismo de Platón y de Aristóteles y el materialismo de Epicuro, a pesar de que el pensamiento no había alcanzado todavía la altura del Cristianismo, y los más grandes filósofos hablaban solamente de la Sabiduría y de un cierto amor racional del Sumo Bien; y los estoicos, de cierta fraternidad universal de todos los hombres.

Con el cristianismo, el alma humana fué elevada a una vida sobrenatural, a Dios, por una fe ciertísima, firmísima por la esperanza en El, y al amor del Padre celestial y de todos sus hijos adoptivos. Durante tres siglos murieron los mártires por la fe cristiana y fué su sangre semilla de cristianos. La doctrina de los Padres logró su culmen

(1) *Hérétiques*, Préface de H. MASSIS. Les grandes idées devenues folles.

(2) Cf. J. MARITAIN: *Les trois Réformateurs*, Rousseau: Le Christianisme corrumpu.

con San Agustín. La Sagrada Teología alcanzó su cima en el siglo XIII.

Más tarde empezó el declive, en el siglo XIV, con el nominalismo; en el XV y XVI, con el protestantismo, con la negación de la infabilidad de la Iglesia, del Sacrificio de la Misa, del Sacramento de la Penitencia, de la necesidad de las buenas obras; luego el descenso se hizo más profundo con los filósofos incrédulos del siglo XVIII, Voltaire y Rousseau, con la Revolución francesa, cuyo espíritu es el naturalismo según la mente de los deístas: Dios, si existe, no se preocupa de los individuos, sino de las leyes universales; en consecuencia, el pecado no es una ofensa contra Dios, sino un acto contra la razón, siempre en constante desarrollo. Lo que en principio nos parecía robo, hoy no es robo; tal vez sea la misma propiedad individual la que sea un robo, al decir de los socialistas.

Dado el espíritu del naturalismo y del racionalismo, se han de negar todos los misterios sobrenaturales: la Santísima Trinidad, la Encarnación, la Redención, la Eucaristía, los Sacramentos; se niega la vida de la gracia como germen de la gloria; se niega la vida eterna y la oposición entre cielo e infierno.

Llega un momento en este descender en que el liberalismo intenta mantenerse en una altura media entre el Catolicismo y los errores más depravados. Pero el liberalismo a nada conduce; ni afirma ni niega, duda siempre. Por eso, cuando se ha de tomar una decisión, cuando se ha de obrar, al liberalismo sucede el radicalismo, negándolo to-

do; luego el socialismo y, finalmente, el comunismo, negando la propiedad, la familia, la Patria, la Religión.

Sigue en pie una cierta ideología que comenzó con J. J. Rousseau, en quien el cristianismo se halla corrompido según el pensamiento del naturalismo con la negación de todos los misterios sobrenaturales: en lugar de la fe en Dios, de la esperanza en Dios y de la caridad para con Dios se coloca la fe en la Humanidad, la esperanza en la Humanidad, el amor de la Humanidad (fraseología del amor, arte de parafrasear sobre el amor). La Humanidad ocupa el lugar de Dios y se la deifica. Por consiguiente, hablan continuamente del progreso de la Humanidad como si se diera constantemente el progreso científico, económico, moral, espiritual; como si la Humanidad por sí misma, sin un auxilio de lo alto, fuera la causa de este progreso.

Hoy, ante la presente guerra mundial, ante el progreso material de la ciencia y de los medios de destrucción, contemplamos el terrible retroceso moral, camino de la barbarie; y vemos asimismo el retroceso económico, la miseria.

Por consiguiente, esa nueva ideología que se ha puesto en lugar de la fe cristiana contiene grandes ideas caídas en la demencia. Y la caída es tanto más profunda y rápida cuanto es mayor la altura de donde proceden, como sucede en la caída de la piedra.

Por tanto, el estado actual parece peor que el de antes de Cristo. No es la ignorancia del niño,

sino la demencia del anciano, que ha alcanzado una gran altura. Por consiguiente, no es de admirar que los filósofos modernos, que siguen las huellas del naturalismo, sean verdaderos monstruos intelectuales, como puede observarse en Kant, Fichte, Hegel. Ya antes, Spinoza empezó negando la libertad en Dios, la creación, la Providencia, la justicia en Dios, la misericordia, todo mérito y demérito.

Esta es propiamente la *estulticia o locura* de que hablaba San Pablo cuando decía (I Cor. III, 19): «La sabiduría de este mundo es necedad ante Dios. La verdadera sabiduría juzga especulativa y prácticamente de todas las cosas, aun de las ínfimas, por su causa suprema y último fin, mientras que la estulticia o locura juzga de todo, aun de lo supremo, a través de lo que es ínfimo; viniendo a poner en lugar de Dios la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos o la soberbia de la vida.» (Cfr. Santo Tomás, II-II, 46: *De stultitia.)*

CAPITULO II

GRANDEZA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA A LA QUE DEBEN ASPIRAR PRINCIPALMENTE LOS SACERDOTES

No es raro, incluso en libros de ascética, hablar de la perfección cristiana en tono demasiado abstracto, enumerando las virtudes que se requieren, insistiendo, ciertamente, en la perfección de caridad. Mas con este método no se evidencia concreta y vivamente en qué consiste esta perfección de la caridad y en qué difiere de la caridad de los incipientes (vía purgativa) y de los «aprovechados» (vía iluminativa).

Por el contrario, la gran elevación de la perfección cristiana se esclarece muy concreta y vivamente si ponemos ante nuestros ojos el comienzo del Sermón del Señor sobre las bienaventuranzas (Mt. V, 1 y ss.; Lc. VI, 20 y ss.).

Cristo comenzó su predicación hablando de la bienaventuranza, ya que todos los hombres la desean naturalmente, aunque muchas veces se equi-

yocan buscándola donde no se encuentra, v. gr., en el placer sensible, en las riquezas, en los honores, en el poder, siendo engañados por la concupiscencia de la carne, por la concupiscencia de los ojos y por la soberbia de la vida. Cristo, en cambio, ha manifestado dónde se encuentra la verdadera felicidad, incoada en esta vida y consumada más tarde, después de la muerte.

De igual modo, Santo Tomás comienza la exposición de la teología moral en la I-II por el tratado del último fin y de la bienaventuranza, ya que el fin, primero en la intención, es lo último en la ejecución (Tratado de los Novísimos).

Igualmente, pues, la teología espiritual debe insistir en la elevación de la perfección cristiana, mostrándola no sólo teóricamente, en abstracto, sino de un modo concreto y vivo, conforme a las palabras del Señor. Así se manifestará cómo a ella le pertenecen la contemplación de la fe y de la unión íntima con Dios. Se esclarecerá también la distinción entre esta perfección cristiana y la caridad de los incipientes y «aprovechantes».

Esto es especialmente necesario al hablar de la *perfección* a que deben aspirar los sacerdotes, como distintos de los simples fieles.

Hemos de notar con San Agustín que el Sermón de la Montaña comprende cuatro bienaventuranzas según San Lucas (VI, 20) y ocho según San Mateo (V, 1). En Lucas faltan cuatro, a saber, bienaventurados los mansos, los misericordiosos, los limpios de corazón, los pacíficos.

San Agustín explica esta variación de la manera siguiente: «Jesús sube al monte. Allí habla a los discípulos. Luego, al bajar, se encuentra con la muchedumbre reunida, a la que predica los mismos conceptos, recapitulando muchas cosas.» Parece, pues, que este Sermón en su plenitud y sublimidad fué dirigido a los mismos Apóstoles y, por tanto, tiene especial aplicación a los sacerdotes.

Se ha de observar, en segundo lugar, que en cada una de las bienaventuranzas se halla el mérito y el premio, incoado en la presente vida y consumado después de la muerte. Tales méritos son, según San Agustín y Santo Tomás, los actos de las virtudes perfectas con el auxilio de los dones; v. gr., de la virtud de fortaleza con el auxilio del don de fortaleza; de la virtud de mansedumbre con el auxilio del don de piedad; de la prudencia, con la ayuda del don de consejo, etc.; y el premio incoado manifiesta la unión actual con Dios, que será más tarde consumada en el cielo. Así nada más perfecto que las bienaventuranzas para describir la perfección cristiana a la que debe aspirar el sacerdote principalmente y a la que debe dirigir a sus fieles. Santo Tomás explica, siguiendo a San Agustín, las ocho bienaventuranzas en el Comentario a San Mateo (V, 1) y en la I-II, 69:

9

Las bienaventuranzas importan	Bienaventuranza	Don
Aproximación al bien	Bienav. los que padecen persecución.	Todos los dones y virtudes perfectas.
	Bienav. los pacíficos.	Don de sabiduría.
	Bienav. los limpios de corazón.	Don. de entendimiento.
	Bienav. los misericordiosos.	Don de consejo.
	Bienav. los que tienen hambre y sed de justicia.	Don de fortaleza.
Alejam.º del mal	Bienav. los que lloran.	Don de ciencia.
	Bienav. los mansos.	Don de piedad.
	Bienav. los pobres.	Don de temor de Dios.

Tanto en San Mateo como en San Lucas se enumeran las bienaventuranzas según una gradación ascendente: desde la bienaventuranza de la pobreza hasta la de quienes padecen persecución, mientras que en Isaías (XI, 2) la enumeración de los dones es descendente, desde el supremo don de sabiduría hasta el menor de todos, el de temor.

De igual modo, en la Oración Dominical se enumeran las peticiones en un orden descendente: desde «santificado sea tu nombre» hasta la ínfima «líbranos del mal». Así, observa San Agustín, aparece mejor la correlación de las bienaventuranzas con los dones. En el sentido ascendente, advierte Santo Tomás, *las tres primeras bienaventuranzas* importan alejamiento del mal: bienaventurados los pobres, los mansos, los que lloran. Las demás importan aproximación a lo bueno y perfecto.

Entre éstas se enuncian en primer lugar las *bienaventuranzas de la vida activa:* «bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia» y «bienaventurados los misericordiosos».

Luego se expresan las *bienaventuranzas de la vida contemplativa:* «bienaventurados los limpios de corazón» y «bienaventurados los pacíficos», que no se hallan en San Lucas.

Finalmente, coronándolo todo: «bienaventurados los que padecen persecución por la justicia». Es la cima de la perfección cristiana que brilla especialmente en el martirio.

Santo Tomás explica maravillosamente los ocho grados de esta ascensión en el comentario a San Mateo y en la I-II 69, 3.

Mientras el mundo exclama: la felicidad se encuentra en la abundancia de bienes exteriores, en el placer, en los honores; Jesús afirma: *Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos.* Esto es, bienaventurados aquellos que saben usar moderadamente de las riquezas y los honores; bienaventurados incluso los que saben despreciarlas.

Esta bienaventuranza proviene de la humildad y del don de temor, contra la codicia, la envidia y el espíritu de soberbia. Así todos los que aspiran a la perfección deben tender al espíritu de pobreza evangélica; aun cuando posean riquezas deben fomentar en sí mismos el espíritu de abnegación, máxime si son sacerdotes. La perfección de la caridad puede darse sin la práctica efectiva de los consejos, pero no se da sin su espíritu.

Asimismo, mientras el mundo afirma: bienaventurados los que tienen poder sobre los demás, Cristo replica: *«Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra»*, esto es, bienaventurados

los que no se encolerizan, los que no buscan la venganza de sus enemigos o el poder sobre los demás, sino que anhelan el dominio sobre las pasiones de la concupiscencia para que el alma esté totalmente tranquila. Este mérito nace de la mansedumbre y del don de piedad, ya que por este don consideramos a Dios como a Padre y a los hombres como a hermanos a quienes hemos de tratar con mansedumbre.

De igual modo, mientras el mundo dice: bienaventurados los que encuentran consuelo en los placeres o en las vanidades, Cristo afirma: «*Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados*»; esto es, bienaventurados los que lloran sus propios pecados y reconocen que el pecado mortal es el verdadero mal, la muerte del alma. Estos hallarán un consuelo infinitamente superior a los deleites del mundo. Sírvense con gran moderación de las pasiones de la concupiscencia debido al don de ciencia, por el que se conoce la vanidad de las cosas terrenas y la gravedad del pecado (II-II, 9, 4). Ciencia, en efecto, es conocimiento de las cosas, no por sus causas supremas, sino por las causas segundas, defectibles y frustrables. El sacerdote debe ser penitente y debe recibir con amabilidad a los penitentes; debe moverlos a una verdadera y perseverante penitencia.

Así consideradas, estas tres bienaventuranzas conducen al alejamiento del mal (como en la vía purgativa). Las siguientes implican aproximación al bien. Pertenecen a la vida activa (y se practican en la vía iluminativa).

Dice la soberbia: bienaventurado el que vive como quiere, el que a nadie está sometido, el que está al frente de los demás y los domina. Jesús, por el contrario, afirma: «*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos*». Corresponde esta bienaventuranza, según San Agustín y Santo Tomás, al don de fortaleza, por el que se superan valientemente las dificultades y se conserva un amor ardiente a la justicia o perfección hasta la vejez, incluso en la adversidad. Entonces se patentiza cómo el hambre y sed de justicia no son solamente ardor de la sensibilidad o enardecimiento del ánimo, que pronto pasa y se apaga.

Ahora bien, el amor de la justicia debe unirse con el amor de la misericordia, como en Dios. Por eso continúa: «*Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia*», o sea, bienaventurados los que no vejan a los subordinados; los que para los afligidos son buenos consejeros. Dios usará con ellos de misericordia. Corresponde esta bienaventuranza, según San Agustín y Santo Tomás, al don de consejo. La misericordia inclina a dar un buen consejo a los afligidos; y cuando la mente duda entre el camino de la justicia y el de la misericordia, el Espíritu Santo inclina a la misericordia. Por ella es auxiliado el pecador para que vuelva sus pasos a la justicia.

La sexta y séptima bienaventuranzas pertenecen a la vida contemplativa. No se halla en San Lucas, y lo más probable es que no hayan sido dirigidas al pueblo.

Decían muchos filósofos: la bienaventuranza está en la especulación de la verdad, cuidando muy poco de la pureza del corazón. Jesús responde: «*Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*»; es decir, ya en esta vida alcanzarán inteligencia de las cosas divinas o contemplación de los misterios de salvación en la íntima conversación con Dios; así podrán predicar de la abundancia del corazón. Corresponde esta bienaventuranza de la pureza de corazón, según San Agustín y Santo Tomás, al don de entendimiento, por el que se alcanza la penetración de lo divino. De este modo la fe viva se hace penetrante; entiende los misterios, y en particular, la superioridad del último fin respecto de los demás fines: cómo Dios, que ha de ser amado sobre todas las cosas, supera inmensamente los objetos de la concupiscencia y de la soberbia. Esta es la contemplación de donde brotaba la fructuosa predicación de los Apóstoles.

A continuación afirma: «*Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.*» Estos son los verdaderos sabios, los bienaventurados, no porque son pacíficos al modo humano, sino porque consideran todas las cosas en relación a Dios. Por eso no se alteran, encuentran la verdadera paz y la comunican a aquellos que están turbados. Esta paz es la tranquilidad del orden, nacida del don de sabiduría, don que juzga de todo connaturalmente por relación a Dios. De este modo se conoce—experimentalmente podríamos decir—que el mal no tendría lugar si Dios no lo permitiera con vistas a un bien mayor. Así se conserva la paz. Estos, los pacíficos, reconcilian a los hombres divididos entre sí. Son pacificadores, como los grandes pastores u obispos. (Cfr. II-II, 45.)

Finalmente, la octava bienaventuranza es la más perfecta de todas, porque expresa la perseverancia en las demás, no obstante las injustas vejaciones: «*Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos.*» Procede este mérito de todas las virtudes y dones, máxime de una paciencia heroica en las persecuciones, en las que el alma se purifica hasta el límite, encontrando en los mismos tormentos una felicidad subrehumana. Estas sublimes palabras eran inauditas por aquel entonces; en ellas se manifiesta una sabiduría y abnegación sobrenaturales. Dice el Crisóstomo: «El que sólo busca la gloria de Dios, no teme ser confundido en la presencia de los hombres.»

Suyo es el reino de los cielos, es decir, el gozo de la contemplación y unión con Dios, aun en las mismas persecuciones.

Esta es la grandeza de la perfección cristiana, descrita muy breve y rápidamente. Supera inmensamente la perfección meramente humana de la que hablaban los sabios griegos, como la gracia supera la naturaleza. Estas palabras ilustran la proposición en que se resume todo el Sermón de la Montaña: «*Sed, pues, perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto*»; esto es, con perfección sobrenatural, no sólo angélica, sino divina,

ordenada a ver a Dios como El se ve a Sí mismo, a amarle por toda la eternidad.

A esta perfección deben aspirar los sacerdotes principalmente.

La correlación entre las virtudes y los dones se expresa mejor en el siguiente esquema:

		Virtud	Don	Bienaventuranza
LA GRACIA	Virt. teologales	Caridad	Don de sabiduría	Bienav. los pacíficos.
		Fe	Don de entendimiento	Bienav. los limpios de corazón.
		Esperanza	Don de ciencia	Bienav. los que lloran.
	Virtudes cardinales	Prudencia	Don de consejo	Bienav. los misericordiosos.
		Justicia (Religión)	Don de piedad	Bienav. los mansos.
		Fortaleza	Don de fortaleza	Bienav. los que tienen hambre y sed de justicia.
		Templanza	Don de temor	Bienav. los pobres.

En Gál. V, 22, se enumeran los frutos del Espíritu Santo. Son doce: caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, mansedumbre, bondad, longanimidad, fe, modestia, continencia, castidad.

CAPITULO III

Falsas nociones de la vida interior comparadas con la verdadera. Dos medios principales para adquirirla

La teología espiritual debe reunir en orden a la práctica lo que se enseña en los diversos tratados de la teología de Santo Tomás.

Planteo del problema: ¿Dónde tienen su origen, principalmente hoy, las falsas nociones sobre la perfección cristiana? Muchos cristianos, aun cuando creen *en la Redención de la humanidad realizada por Cristo* para todos, no se preocupan suficientemente de su *propia santificación personal*, de la propia salvación individual. Muy al contrario, los primeros cristianos ponían gran cuidado en conquistarla generosamente.

Aún más, hoy, bajo el influjo del naturalismo, son también muchos los cristianos que no aprecian el *valor de una modesta vida personal*, y en la práctica se comportan como si el valor de la moderna civilización superara la nobleza sobrenatural del alma de los primeros cristianos, siendo así que

el terrible retroceso de la moderna civilización nace de que no es tan cristiana como sería de desear.

Por consiguiente, han de ser inculcados de un modo práctico los principios sobre el valor de la Redención, no sólo para todos, sino para cada uno, incluso para el más humilde de los cristianos, individualmente considerado, a fin de estimularle a una mayor generosidad personal.

Sobre esto mismo y de diferentes formas han escrito San Bernardo, San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales; y recientemente, dirigiéndose a los sacerdotes, el Cardenal Mercier, *La vie intérieure*, llamamiento a las almas sacerdotales (1919, págs. 83-123), y muchos otros, entre los que se encuentra el Canónigo Mauricio Garrigou, esclarecido familiar nuestro, que ejerció con fruto el ministerio sacerdotal en la ciudad de Tolosa durante la Revolución Francesa. Cito su trabajo principal sobre la vida interior, publicado en la «*Revue d'Ascétique et de Mystique*», 1937, páginas 124-140: «Consideraciones sobre la vida interior.»

Falsas nociones de la vida interior: Algunos la consideran como un estado de espiritualidad en el que prevalece el afecto sensible. Es el *sentimentalismo* o impresión sensible de un amor que no existe o existe insuficientemente en una voluntad espiritual. Se descuida la caridad *efectiva*, cuidando sólo de la caridad *afectiva*, adulterada y confundida con la devoción sensible. Es como un fuego transitorio de pajas. Le sucede la pereza espiritual, de la que con dificultad logra liberarse el alma. En consecuencia, estos tales creen poseer, erróneamente, una vida interior que no tienen pero que fingen poseerla antes de alcanzarla.

Otros, por el contrario, creen que la verdadera vida interior es algo tan excelso que es, por eso mismo, como un privilegio reservado a unos pocos e inaccesible para los demás. Por tanto, permanecen en un cierto mecanismo de ejercicios, en los que no encuentran la vida que en vano buscan en la actividad externa.

Estas dos concepciones falsas yerran sobre el fin a conseguir y sobre los más importantes medios, como se verá luego.

Las demás nociones falsas de la vida interior se reducen a las precedentes. El Cardenal Mercier las expone así: Piensan algunos que la vida interior perfecta es un privilegio de pocos, inasequible a los demás. Otros desesperan de lograrla por algún pecado de fragilidad, cuando el principal obstáculo no es esta fragilidad, sino la soberbia. Otros, por inexperiencia, confunden la perfección imaginaria con la perfección real y concreta, a la que, según el Evangelio, ellos mismos, a través de las circunstancias particulares de su propia vida, deben aspirar, según la voluntad de Dios. Otros piensan que la perfección va más o menos ligada a un especial talento natural, del que ellos carecen. No consideran que la humildad es la condición fundamental de la vida de unión, cuyo principio es la caridad sobrenatural, conferida a todos los cristianos por el bautismo y alimentada por la sagrada comunión. Todos éstos se equivocan tanto

sobre el fin como sobre los medios más importantes para conseguirlo.

* * *

¿Cuál es, pues, *la verdadera noción de la vida interior por su fin y principales medios?* Todos los grandes autores de espiritualidad responden: La vida interior es vida de unión íntima, de conversación con Dios a la que se ha de llegar por la abnegación perfecta y constante recogimiento, en el que perdura la oración.

Esta doctrina, desarrollada por San Agustín, San Bernardo, Santo Tomás, por la *Imitación de Cristo,* San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales, se funda en muchos testimonios de la Sagrada Escritura, máxime en estas palabras de San Pablo a los Colosenses (III, 1-3): «Si fuisteis resucitados con Cristo por el bautismo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. *Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios.* Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os manifestaréis gloriosos con El.» «Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección» (Ib. III, 14). Esto es, estáis muertos a la vida de pecado; vuestra vida nueva está escondida, es la vida de la gracia santificante, que, junto con la caridad, es germen de la gloria.

En consecuencia, todo justo, toda alma en estado de gracia debe aspirar a la vida interior así

concebida hasta que al fin pueda decir con San Pablo (Gál. II, 20): *y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí.* La vida nueva, en efecto, que me ha sido infundida por el bautismo y que se nutre por la comunión es la vida de Cristo, cabeza del cuerpo místico, del cual soy miembro. Por consiguiente, debemos cada vez más vivir de esta vida superior, *hasta que Cristo viva en nosotros* más que nosotros mismos; hasta que por El, con El y en El pensemos, oremos, queramos, padezcamos, obremos; en una palabra, hasta que su vida se difunda, se compenetre con la nuestra.

Más brevemente: «Nuestra vida está escondida en Dios con Cristo, que aspira a vivir cada vez más en nosotros como en sus ministros», según la parábola «Yo soy la vid verdadera; vosotros, los sarmientos.»

Esta es claramente, según la Revelación del Evangelio, la verdadera noción de la vida interior, considerado su fin, esto es, la unión íntima con Dios por Cristo. Véase sobre este particular la «*Imitación de Cristo*», lib. II, c. 1: Sobre la conversación interior con Dios, explicación de las palabras del Señor (Juan XIV, 23): «Si alguno me ama, guardará mi palabra... y vendremos a él y haremos en él morada», es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, prometido en aquel momento.

Para evitar ilusiones prácticas es necesario *considerar atentamente la distancia entre el punto de partida* (terminus a quo) *y el de llegada* (terminus ad quem) *en esta ascensión espiritual.*

Hemos enunciado el fin a conseguir. Ahora bien,

entre esta cima y el estado inicial del alma que comienza existe una distancia enorme; según observa el P. Mauricio Garrigou: «Vivimos, pero más bien nosotros mismos que Cristo en nosotros. ¿Por qué? Porque en nosotros casi siempre prevalece «la vanidad, la ligereza de la mente, la inconstancia, la disipación, la fascinación de lo frívolo que oscurece el bien» (Sab. IV, 12), y el amor desordenado de sí mismo que impide el progreso de la caridad para con Dios y con el prójimo. De este modo vivimos casi siempre, no dentro de nosotros mismos, sino fuera, en la superficie de la imaginación y de la sensibilidad; nuestra alma se huye a sí misma, se extraña a sí misma; la intimidad de nuestra alma nos permanece desconocida. Por el contrario, importaría muchísimo permanecer en esta intimidad donde habita la Santísima Trinidad. Es necesario para que el reino de Cristo tenga asiento en nosotros, para que El viva en nosotros como la verdadera vid en los sarmientos, como la cabeza en los miembros. Esta vida interior, para nosotros es como si perteneciera a una región desconocida inexplorada cuando tan provechosa nos sería.»

Mas para conseguir este fin hay dos medios absolutamente necesarios: *abnegación perfecta* y *constante recogimiento,* por el que la oración o conversación con Dios se prolonga. Así se expresa en términos voluntariamente sobrios, de un modo sencillo, lo que de otra manera se llama (en términos enfáticos) ascenso a la unión con Dios por la vía purgativa—en la que prevalece la abnegación—y

vía iluminativa—en la que es constante el recogimiento con una oración casi continua.

Estos dos medios, no obstante, han de ser considerados especulativa y prácticamente en particular según las circunstancias en que cada uno se encuentra.

«La abnegación, según San Basilio, es como un divorcio con nuestra propia voluntad cuando no es conforme con la voluntad divina.» Según San Juan de la Cruz, es una muerte misteriosa a todas las inclinaciones más o menos desarregladas. De este aniquilamiento voluntario brota el silencio de las pasiones desordenadas y la tranquilidad del alma: la quietud, la paz, fundamento de la vida interior. Pero sería ilusión pensar que nuestras pasiones desordenadas están muertas, cuando en realidad sólo están dormidas. Lo que fué expulsado, volverá pronto; lo que fué apagado, se encenderá de nuevo. Hemos, pues, de procurar que los movimientos repentinos *(primo primi)* no se prolonguen.

La abnegación de sí mismo es una muerte voluntaria al mundo, a la vanidad, a la soberbia, al propio juicio más o menos desarreglado, a la propia iniciativa. Esta abnegación impide también buscar complacencia en las propias virtudes, en la propia ciencia, a fin de permanecer humildes y ocultos. Es lo que San Pablo significó cuando dijo: *Muero cada día,* a la vida inferior a fin de lograr la superior. En esta renuncia, desapropiación o expoliación voluntaria, *el alma se torna completamente dócil al Espíritu Santo,* pues ya no se

mueve a impulsos de su amor propio desordenado. Es entonces cuando los siete dones del Espíritu Santo obran más fácilmente. Antes eran como velas plegadas en la nave; ahora son velas desplegadas, abiertas al impulso de un viento favorable. El entendimiento sigue la inclinación del corazón renovado, ya que cada uno juzga según la propia inclinación. El corazón se inflama del amor a Dios y esta llama nos eleva constantemente a El. Libre, pues, el alma de toda ligadura del amor propio y del egoísmo se adhiere al Sacratísimo Corazón de Jesús, «corazón a corazón», abriéndose plenamente a las inspiraciones de Dios, que habla con ella espiritualmente a través de los siete dones existentes en todo justo. «El Espíritu Santo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom. VIII, 16).

Aceptada de este modo práctico y concreto, la abnegación conduce al *recogimiento habitual*, segundo de los medios necesarios para la unión con Dios. Desdichadamente las almas inconstantes no pueden lograr este fin. Viven un día en recogimiento, pero lo abandonan al siguiente; aún más, se vuelcan al exterior, privándose con ello de gracias maravillosas. Parece que jamás han sentido lo que cantó el Salmista: «Gustad y ved cuán suave es el Señor». (Salm. XXXIII, 9).

Cristo expresó este recogimiento constante cuando dijo: «*Es necesario orar siempre y no desfallecer*» (Lc. XVIII, 1); es decir, con oración interior, con el deseo constantemente elevado a Dios. Es como la respiración del alma, la aspiración de

la gracia que constantemente llega a nosotros, como el aire a nuestro pecho a fin de renovar la sangre en los pulmones. (No existen actos indiferentes *in individuo*. Véase Santo Tomás I-II, 18, 9.)

Esta es la verdadera vía iluminativa en cuanto que por este recogimiento casi continuo perdura la oración y la docilidad al Espíritu Santo. En conformidad con lo cual, el autor de la «*Imitación*», lib. III, c. 31, habla admirablemente del «desprecio de toda creatura para poder hallar a Dios». «Se encuentran muchos que desean la contemplación, pero no se esfuerzan en practicar lo que ella exige.» Y poco antes: «Si alguien no estuviere libre de toda creatura no podrá consagrarse a las cosas divinas. Por eso se encuentran pocos contemplativos, porque son muy pocos los que saben desprenderse totalmente de lo perecedero y creado. Esto exige gracia abundante que eleve el alma y la arrebate sobre sí misma. Si el hombre no tuviere un espíritu elevado, libre de todas las creaturas y unido plenamente a Dios, todo lo que sabe y todo que tiene carecería de importancia. Más noble es la doctrina que viene de arriba, de la influencia divina, que la que con trabajo se adquiere por el ingenio humano.» Ciertamente es mucho más noble y necesaria para que el sacerdote pueda predicar la palabra divina de la *abundancia del corazón*: «El hombre bueno, de su buen tesoro saca cosas buenas» (Mt. XII, 35). Este buen tesoro no permanece ocioso.

Conclusión primera: La abnegación perfecta y

el recogimiento continuo, que se prolongan *intencionalmente* aún en el ministerio externo, llevan connaturalmente al alma cristiana, y de un modo especial al alma sacerdotal, a una íntima unión con Dios, al verdadero gozo; aún más, a la vida unitiva de los perfectos, que es el tesoro de donde saca el sacerdote las cosas buenas. Esta unión íntima nace de la fe, ilustrada por los dones del Espíritu Santo, y de la caridad afectiva y efectiva a la vez. Normalmente la fe ilustrada por los dones de entendimiento y de sabiduría se hace penetrante y sabrosa, penetra y gusta los misterios de salvación, dispone al acto especial de caridad, llamado *acto infuso*, ya que no sólo proviene de la caridad infusa, sino de una inspiración especial. Sin embargo, este acto infuso es vital, libre, meritorio, en cuanto brota con facilidad de la mente bajo la especial inspiración del Espíritu Santo. Así es cómo el «Espíritu Santo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios», testimonio que brota del don de piedad, por un afecto filial infuso que en nosotros suscita. Esta unión íntima con Dios es algo normal en el *camino hacia la santidad,* ya que procede connaturalmente de las tres virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo, existentes en todo justo, y que, como los hábitos, aumentan con la caridad, que debe crecer constantemente hasta la muerte.

De ahí que el sacerdote debe aspirar a esta unión con Dios y con Jesucristo, humildemente, pero lleno de confianza y ardor, a fin de unirse con Cristo, supremo sacerdote, y nutrir las almas de su rebaño. La humildad y la confianza deben unirse en toda oración, de otra suerte el sacerdote no será otro Cristo.

Cierto que esta íntima unión es *eminente*, pero no algo *extraordinario de jure;* en esto se distingue de las gracias extraordinarias propiamente tales, como la profecía, conocimiento de los secretos del corazón, estigmatización, don de lenguas, etc.

En este estado de la vida unitiva se verifican de diferentes modos las palabras de San Pablo (Efes. III, 14-19): «Por esto yo doblo mis rodillas ante el Padre... para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser fortalecidos poderosamente en el hombre interior por su espíritu; que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, y arraigados y fundados en la caridad podáis comprender, en unión de todos los santos, cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios.»

«Esto es, comenta Santo Tomás, para que tengáis una participación perfecta de todos los dones de Dios; que tengáis aquí la plenitud de las virtudes y luego la bienaventuranza que da la caridad.»

No quiere esto decir que en la vida unitiva ya no existan *cruces;* al contrario, entonces se comprende el valor de la cruz, y más todavía se posee el *amor de la cruz,* de Cristo crucificado, con el deseo de participar de su vida dolorosa según las palabras de San Pablo (Colos. I, 24): «Ahora me

alegro de mis padecimientos por vosotros y sufro en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia.» Así suscita Cristo, cabeza del cuerpo místico, una vida reparadora en algunos de sus miembros a fin de salvar a otros. Así como la causa suprema comunica a las criaturas el don de la causalidad, así Cristo comunica a algunos de sus miembros el don de una vida reparadora; hay justos que en Cristo, con Cristo y por Cristo son reparadores; hacen que se apliquen a sí y a los demás los méritos de la Pasión de un valor infinito y superabundante en sí mismos. Nada falta a tales méritos. Sólo es necesario su aplicación plena a nosotros y a los pecadores.

Conclusión segunda: Hemos de temer que no respondamos suficientemente a esta llamada de Cristo. Porque esta llamada a la unión íntima con Cristo responde en el sacerdote no sólo a un consejo, sino al precepto u obligación de tender a la perfección de la caridad. Y no existe solamente una *obligación general* fundada en el precepto supremo del amor de Dios y del prójimo, sino una *obligación especial* fundada en la ordenación y funciones sacerdotales. No responder, pues, a esta obligación es algo muy grave. Cristo llama a sus sacerdotes a una unión íntima con El mismo, llama de diversas maneras: externamente por el Evangelio, por la predicación en ejercicios espirituales; llama interiormente a nuestro corazón; llama muchas, muchísimas veces. Si el sacerdote no responde a esta llamada, si no viene, no escucha, sino que se aparta, *se ha de temer que Cristo no llame más*

de este modo, «no llame más a la puerta de nuestro corazón» (Apoc. III, 20): «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré en él y cenaré con él y él conmigo.» Las gracias, próximamente suficientes a las que resiste el alma, se hacen cada vez más raras y tal vez permanezcan como gracias sólo remotamente suficientes para la íntima unión con Dios, dado que el sacerdote «no conoció el tiempo de la visitación del Señor». Aun entonces debe decirse a sí mismo: Yo soy sacerdote y las almas necesitan de mi ministerio. Según dice San Agustín: «Dios no manda lo imposible; pero cuando manda nos amonesta a hacer lo que podemos y a pedir lo que no pudiéremos.» Por consiguiente, he de orar con humildad, confianza, perseverancia, y Cristo me escuchará nuevamente para que pueda trabajar con fruto en su viña. También fué dicho para mí: «*Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cansados y yo os aliviaré.*»

El sacerdote debe en este caso continuar la ascensión hasta llegar a la cumbre; para ello fué llamado el día de su ordenación, máxime por la gran indigencia de su grey. No deberá ya interrumpir el camino hasta llegar al fin.

Esta doctrina se apoya en el Evangelio, en las Epístolas de San Pablo, en la enseñanza posterior de San Agustín, Santo Tomás, San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales, sobre la sublimidad del supremo precepto, sobre la caridad del viador que debe crecer constantemente hasta la muerte, sobre los siete dones unidos con la caridad, y que

normalmente aumentan con ella, como los hábitos infusos.

Asimismo se funda en lo que se requiere para que el sacerdote *predique de la abundancia del corazón:* fe viva ilustrada por los dones del Espíritu Santo y caridad tanto afectiva como efectiva; que sea realmente *comunicativa* para la salvación de las almas.

Más brevemente: *Para que el sacerdote sea realmente otro Cristo,* debe tener su alma poseída del ardor de la caridad (del celo de la gloria de Dios y de la salvación de las almas), que no se da sin un coloquio permanente con Cristo, acerca del ministerio que se ha de ejercer en su nombre. Esto no sólo es probable, es ciertísimo.

Para completar lo que hemos dicho sobre la perfecta abnegación y el recogimiento a fin de que el sacerdote alcance la perfección, hemos de tratar de la *conexión* de las virtudes y de la *purificación progresiva de las mismas.* Así aparecerá mejor la armonía entre la doctrina de Santo Tomás sobre las virtudes y dones del Espíritu Santo, y la doctrina de los grandes autores espirituales, como San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales y otros.

CAPITULO IV

LA CONEXIÓN DE LAS VIRTUDES PARA OBTENER LA PERFECCIÓN SACERDOTAL

I. *De la conexión de las virtudes en cuanto fruto del Espíritu Santo*

En nuestro tiempo, y después de tantas conmociones de los pueblos, son muchos los que hablan de un mundo nuevo, de un orden nuevo, sin darse demasiada cuenta de lo que tantas veces afirma la Iglesia: necesidad de continuidad entre la Tradición y el progreso. La hora presente no podrá originar un futuro digno y fructuoso si no es absorbiendo la quintaesencia del pasado. Lo viejo ha de ser completado con lo nuevo; de otra suerte el tiempo nuevo carece de fundamento y pasa sin dejar huella. Si desprecia el pasado, él será igualmente despreciado después de algunos inútiles ensayos.

Cómo se ha repetido muchas veces, en todo organismo vivo ha de haber una *potencia asimiladora de los nuevos alimentos, otra conservadora,* y equilibrio entre ambas. Si se paraliza la asimilación

viene la muerte; y si falta la conservación del alimento asimilado viene también la muerte por el desgaste de las energías.

Asimismo, para que un vehículo camine con seguridad debe existir una fuerza motriz, y también un freno para las bajadas peligrosas.

Igualmente, *en la Iglesia,* y en cualquier otra sociedad, debe darse equilibrio entre la *fuerza del progreso* y la *fuerza conservadora.* Si no existe progreso alguno viene la inmovilidad de la muerte, como sucede en las iglesias cismáticas orientales; y si no hay tradición conservadora se da la inestabilidad de la variación continua, como en el protestantismo liberal y en el socialismo, puente para el comunismo materialista y ateo. La bajada sin frenos es peligrosísima.

Para conservar el equilibrio de las fuerzas, sea en la vida individual sea en la colectiva, no nos basta a los cristianos un *dinamismo natural,* tal como aspiraciones democráticas. Tales aspiraciones pueden ayudar a su tiempo contra cualquier dictadura y totalitarismo; pero evidentemente no bastan para guardar el equilibrio prescindiendo de las tradiciones cristianas.

Por el contrario, el Espíritu Santo establece este equilibrio por la *conexión de las virtudes.* De ella quisiera hablar ahora, como de un hermoso fruto del Espíritu Santo. (Cfr. Gál. V, 22.)

1.º Recordemos en primer lugar que los pecados no están conexos entre sí. Aun cuando todos los *pecados mortales* convengan en la aversión a

Dios, según observa Santo Tomás (I-II, 73, 1), y, por consiguiente, no se pueda perdonar uno sin perdonarse los demás, sin embargo *no están conexos.* Aún más, no es raro que sean opuestos entre sí; por ejemplo: la avaricia y la prodigalidad, la pereza y la temeridad. Por esto los malos se enfrentan unos con otros, y al fin se destruyen mutuamente.

Por otro lado, todas las virtudes apuntan al mismo blanco; por eso todas, al menos las virtudes perfectas, se unen entre sí en la prudencia y en la caridad.

Cierto que las virtudes imperfectas o en estado de disposición fácilmente movibles no están conexas. Son de tres clases:

a) La inclinación natural, temperamental, a la fortaleza no siempre inclina a la mansedumbre.

b) Asimismo la disposición adquirida de fortaleza en el soldado en campaña no nace del amor a la virtud, sino del deseo de gloria; se da muchas veces con la lujuria, que, a veces, impide que el soldado cumpla bien su oficio militar.

c) Aun las verdaderas virtudes en formación *(in fieri),* cuando se hallan en estado de disposición fácilmente móvil, no están conexas. Algunas comienzan a poseer la justicia sin poseer la castidad.

d) Todavía más: Cuando el alma se halla en pecado mortal, las *virtudes adquiridas in fieri* tampoco están conexas. Esta alma está de espaldas al último fin; es por lo mismo débil para cumplir las mismas obligaciones del orden natural, v. gr., en

materia de justicia, de fortaleza, de paciencia, de castidad, etc.

2.º) Por el contrario, cuando el Espíritu Santo mora en el alma por la caridad, derramada en nuestros corazones, las mismas virtudes adquiridas que se encontraban en ella en vías de formación se consolidan; y si son lo suficientemente firmes, fundadas, estables, se hacen conexas. A *fortiori las virtudes infusas* se unen en la caridad como propiedades de la gracia santificante (I-II, 65, 1 y 2).

Así se cumple en el justo respecto a sus virtudes adquiridas, lo que ya dijo Aristóteles (Etic., Lib. VI, c. último: la *verdadera prudencia* (distinta en absoluto de la astucia, del utilitarismo y del oportunismo) *no puede darse sin las virtudes morales, ni éstas sin la prudencia que las dirige a todas.* La prudencia es, en verdad, el *«auriga virtutum»*, la *«recta ratio agibilium»*.

La razón principal de esta conexión consiste en que, *«según fuere la disposición de cada uno, así la parecerá conveniente al fin»:* el ambicioso juzga conveniente lo que favorece su ambición; el humilde, lo conforme a la humildad.

Más brevemente: En la práctica, cada uno juzga según las propias inclinaciones de la voluntad y de la sensibilidad. Y por lo tanto, si estas inclinaciones no se hallan rectificadas por las virtudes, el juicio práctico no será recto; a veces será prudente en las apariencias por cierta perspicacia, pericia o astucia, pero no será realmente prudente, pues faltará en él o la justicia, o la paciencia, o la mansedumbre, o la sencillez, y acaso exista doblez, a veces precipitación, otras pereza.

De ahí que cuando el Espíritu Santo viene al alma establece por la caridad y prudencia cristianas la conexión de las virtudes infusas e incluso de las adquiridas si precedió el ejercicio suficiente para adquirirlas. Por eso, desde este momento, todas las virtudes crecen a la par, «como los cinco dedos de la mano» (I-II, 66, 2).

Aún más, el Espíritu Santo realiza la conexión de las virtudes y los dones, pues, como enseña Santo Tomás (I-II, 68, 5), los siete dones están conexos con la caridad, ya que el Espíritu Santo y este sacro septenario nos son dados con la caridad. Esto se verifica en toda alma justa, pero según los diversos grados de la caridad. La armonía es maravillosa en los que tocan las cimas de la perfección. Así, la castidad es fortalecida por el *don de temor,* en medio de las tentaciones: *«se estremece mi carne por temor a ti»* (Sal. CXVIII, 120); la fortaleza es auxiliada en las adversidades por *el don de fortaleza,* máxime en los mártires; *la justicia* para con Dios, es decir, la religión que da a Dios el culto que le es debido, es robustecida, principalmente en épocas de sequedad involuntaria, por el *don de piedad,* del que brota un afecto filial para con Dios. *La prudencia* es ayudada por el *don de consejo* en las cosas más complejas e imprevisibles. *La fe, por el don de entendimiento* para penetrar los misterios de salvación. *La espe-*

ranza, por el *don de temor* contra la presunción; por la iluminación del *don de ciencia* es avivada para comprender la vanidad de las cosas creadas y la gravedad del pecado; de este modo, por la esperanza deseamos poseer a Dios y su gracia mucho más intensamente. Por fin, la *caridad* es socorrida por el *don de sabiduría;* por él consideramos todas las cosas a la luz de Dios, suprema causa y último fin; vemos que todo el bien procede de Dios, y que ningún mal acaece sin que su Providencia lo permita en vista a un bien mayor que se nos permite vislumbrar a fin de que cooperemos a su realización. De él nace la *paz.* La bienaventuranza de los pacíficos corresponde, según San Agustín, al don de sabiduría.

Sin embargo, siendo los dones intelectuales especulativos y prácticos a la vez, en algunos se manifiestan más contemplativamente, predominando en otros la forma práctica, ordenada directamente a la acción, como en San Vicente de Paúl.

3.º) Esta maravillosa armonía o conexión de las virtudes y dones es un fruto del Espíritu Santo. San Pablo dice en la Epístola a los Gálatas (V, 22-23): «Los frutos del Espíritu Santo son: la caridad, el gozo, la paz, la paciencia, la benignidad, la bondad, la longanimidad, la mansedumbre, la fe, la modestia, la continencia, la caridad», opuestos a las obras de la carne, v. gr., lujuria y disensiones.

Armonía que se manifestó de una manera especial en *Cristo-Jesús,* porque en El están íntimamente compenetradas *las virtudes más opuestas entre sí* y que sólo Dios puede unir en el alma santa. Nuestro Señor Jesucristo tuvo todas las virtudes, aun las más diversas, en grado heroico. Una ardentísima *caridad* para con Dios se concilia admirablemente en El con una *misericordia inmensa para con todos los pecadores;* en El se unen un *amor santo de la verdad y de la justicia y una compasión máxima con los que yerran,* por sus mismos verdugos, por quienes ora en el momento de la Crucifixión, hasta cumplirse hermosamente en El las palabras del Salmista: «Se han encontrado la benevolencia y la fidelidad; se han dado el abrazo la justicia y la paz» (Sal. LXXXIV, 11).

Asimismo, en El se encuentran *una humildad profunda,* por la que acepta todas las humillaciones por nosotros, y *la suma dignidad* o magnanimidad, v. gr., en sus respuestas a Pilato y a Caifás. Igualmente se unen en El la *fortaleza suma* en el martirio y la *suma mansedumbre* en el mismo momento de la Crucifixión. Y, finalmente, tuvo a la vez una *sabiduría y contemplación altísimas* y una *prudencia tan perfecta* que descendía a lo más mínimo.

Esta sublime armonía y perseverancia de las virtudes heroicas en Cristo es un milagro moral, como lo demuestran los Apologistas; un milagro que confirma el testimonio de Cristo sobre su filiación divina.

Algo semejante, aunque en menor escala, se da en los verdaderos mártires. Y según Santo Tomás (Quodlib. IV, a. 9) y Benedicto XIV *(De servo-*

rum Dei beatific., lib. III, c. 21), *los verdaderos mártires se distinguen de los falsos principalmente en la conexión de las virtudes.* Los verdaderos mártires, siguiendo el ejemplo del Señor y de San Esteban, son a la vez esforzados, humildes y mansos; oran por sus perseguidores. No hacen esto los falsos mártires, en quienes el fanatismo es una obstinación ciega que huye la disputa, excluye la sabiduría, la prudencia, la modestia, la humildad y la mansedumbre. Según demuestran los Apologistas, la constancia en los mártires se manifiesta como un efecto propio de Dios máxime por la conexión de las virtudes, en particular de las más diferentes, que sólo pueden ser unidas por Dios, como en la eminencia de Dios se unen la Infinita Justicia y la Infinita Misericordia.

Conclusión: En nuestro tiempo, pues, se ha de pedir a los hombres que hagan penitencia de sus pecados, de las obras de la carne, que son «la lujuria, la esclavitud de (modernos) ídolos, las enemistades, contiendas, emulaciones, iras, riñas, disensiones, partidismos, envidias».

Se ha de pedir que el Espíritu Santo nos dé sus frutos: «la caridad, el gozo, la paz, la paciencia, la benignidad, la bondad, la longanimidad, la mansedumbre, la fe, la modestia, la continencia, la castidad». Hemos de pedir y esforzarnos *por alcanzar de día en día la unión de las virtudes en la caridad,* «que es paciente, que es benigna..., que todo lo sufre, todo lo espera, todo lo aguanta».

Sólo de este modo se conciliarán en nuestra vida individual y en la vida colectiva de las Ordenes

religiosas y de la Iglesia *la fuerza conservadora y la fuerza progresiva;* se conservará lo que hay de bueno *en el pasado,* a fin de preparar un futuro digno y fructuoso, para que sea realmente *un comienzo de la vida eterna.*

II. *Aplicaciones de la doctrina «de la conexión de las virtudes» a la perfección sacerdotal*

«El Espíritu de verdad os guiará hacia la verdad completa» (Jn. XVI, 13), pero «examinad los espíritus si son de Dios» (I Jn. IV, 1).

Quisiera ahora aplicar prácticamente la doctrina de la conexión de las virtudes y los dones para lograr un mayor conocimiento de la perfección sacerdotal y religiosa.

Hemos de pedir, particularmente en nuestra hora, la renovación de la vida interior. Esto exige dos cualidades: *Unidad de pensamiento* en el entendimiento a fin de juzgar con rectitud de la tradición que se ha de mantener y del progreso que se ha de realizar. *Llama viva de caridad* en el corazón, a fin de que la caridad sea no sólo afectiva, sino efectiva y fecunda.

Ahora bien, toda mística falsa afirma en su favor esta unidad de la mente y ardor del corazón. Incluso la mística del comunismo, aunque materialista y atea, intenta ofrecer estas dos notas, cuando en realidad conduce a la tiranía y esclavitud universal.

Para encontrar estas dos notas no bastan—es evidente—las aspiraciones que progresivamente po-

nen la fe, la esperanza y un amor meramente teórico de la humanidad, en lugar de la verdadera fe, esperanza y amor de Dios. Son las grandes ideas desequilibradas, «las grandes ideas caídas en la locura», según afirma Chesterton.

Para que verdaderamente existan en nosotros unidad de pensamiento en el entendimiento y en el corazón de Dios y del prójimo es necesario la conexión de las *virtudes,* de la verdadera fe, esperanza y caridad, de las virtudes morales y de los dones.

Esta conexión se opone fuertemente al sentimentalismo romántico—al que nada importan las virtudes—y favorece extraordinariamente el examen de conciencia y el verdadero progreso espiritual.

Sin esta conexión no puede el sacerdote reunir todas las dotes necesarias, hoy más urgentes que nunca.

1.º) En el sacerdote debe existir arraigo de la verdadera tradición cristiana y *progreso* de la verdadera caridad para con el prójimo. De ella nace una mayor justicia distributiva y social que tiende a suprimir la excesiva desigualdad de condiciones.

El espíritu de la oración litúrgica y el verdadero culto de la Eucaristía fomenta notablemente esta intención.

La Eucaristía contiene a la vez *lo mejor del pasado*—la Pasión de Cristo—, de la que es renovación y aplicación, y *lo mejor que habrá en el futuro,* el progreso de la caridad, incoación de la vida eterna. No basta conocer históricamente qué

es lo que Cristo dijo; es necesario ver cómo influye hoy en la vida de la Iglesia. La Eucaristía contiene efectivamente a «Cristo, vivo siempre, para interceder por nosotros», a Cristo que ofrece actualmente la Misa que cada día se celebra. Por consiguiente, un vivo culto eucarístico concilia realmente lo que hay de bueno en el pasado y lo que habrá en el futuro, en orden a la vida eterna.

2.º) Así se unen también en la vida sacerdotal *la vida interior y el apostolado externo.* Por descuido de la oración, el apostolado se haría demasiado exterior y estéril; dejaría de ser vital porque no comunicaría con la fuente viva; se haría «mecánico». Para que sea vital y fecundo es preciso que nazca de la «abundancia del corazón».

Ahora bien, para que la vida interior se convierta «en alma de todo apostolado» se exige abnegación progresiva y recogimiento habitual, los cuales conducen a una fe viva ilustrada por los dones de entendimiento y sabiduría; el espíritu de oración o de piedad filial para con Dios, a la caridad operante. Solamente así es cómo el sacerdote será sal de la tierra y luz del mundo.

3.º) Debe además unir en sí mismo *una fe firme,* sin contemporizaciones con el error, y una *gran misericordia* para con los que se equivocan. Se apartaría de la fe firme por el liberalismo, que conduce al indiferentismo; y de la misericordia por el rigorismo, v. gr., de los jansenistas. De ahí que su vida debe ser como *la cima* entre y sobre

estas desviaciones opuestas entre sí. Pero esto no se puede realizar sin la conexión de las virtudes en grado elevado. Tal vez no se haya insistido bastante en esto en las luchas contra el liberalismo.

4.º) El sacerdote debe unir también *la prudencia,* atenta a lo particular, y *la sencillez:* «prudencia de serpiente y sencillez de paloma». Se apartaría de la sencillez, cayendo en la doblez, inclinándose al utilitarismo, al oportunismo, que engendra la astucia. Por otra parte, se alejará de la recta prudencia si su sencillez fuese ingenuidad; si no viera el mal donde en realidad existe; si no distinguiera las insidias de los malos, prontos a abusar de la sencillez de los buenos. Se requiere, por tanto, y más en tiempos difíciles, la posesión de una alta prudencia, sin utilitarismo y de una gran sencillez, sin ingenuidad. Pero esto es imposible sin la conexión de las virtudes e incluso de los dones.

5.º) El sacerdote debe juntar también la *firmeza* con la justicia y la fortaleza con la *mansedumbre.* En otros términos, su firmeza debe ser sin rigor; de ahí que debe poseer, además de la justicia conmutativa, la justicia distributiva y social e incluso la *equidad* o *epiqueya,* que considera el espíritu de la ley con preferencia a la misma letra, máxime cuando «la suprema rectitud sería la mayor injuria». Esto se ha de predicar particularmente en nuestro tiempo, cuando la equidad es tan rara.

De otro lado, la mansedumbre del sacerdote no debe convertirse en una blandenguería necia e indulgencia boba para con los malos, que harían llorar a los buenos por la audacia de los malos. Y para esto se requiere la conexión de las virtudes en alto grado.

6.º) El sacerdote, además, debe poseer *la verdadera humildad* con la *dignidad* o magnanimidad, con la intención puesta siempre en lo más grande. Estas dos virtudes no son contrarias, sino complementarias; se ayudan mutuamente, como dos arcos de la misma ojiva, a sostener el edificio. La magnanimidad impide que la humildad degenere en pusilanimidad y la humildad no deja que la magnanimidad se convierta en soberbia y ambición. Es la soberbia el amor desordenado de la propia excelencia; la magnanimidad tiende a las cosas grandes y dignas de gran honor, pero sin el deseo desordenado del honor. Más bien parece que desprecia los honores ante el aprecio que siente por la cosa grande a la que se dirige enérgica y suavemente.

7.º) Finalmente, el sacerdote debe tener una castidad absoluta y perfecta, pero *sin insensibilidad de corazón,* pues debe sentir compasión por los afligidos y condolerse con ellos.

Todas estas cualidades postulan la conexión de las virtudes en un grado elevadísimo. Esto es evidente. ¡Ojalá que con la ayuda del Espíritu se cumpla en nosotros! Hemos de orar con este fin.

«Pedid y recibiréis.» Hemos de pedirlo en el nombre del Señor-Jesús.

En la práctica se ha de insistir particularmente en la íntima unión de la *obediencia humilde* y *de la caridad fraterna,* pues, como dice San Francisco de Sales, la obediencia humilde, que guarda las mejores tradiciones, es como la *raíz* más profunda del árbol, que penetra cada vez más en la tierra a fin de chupar los jugos, mientras la caridad fraterna es como la *rama más alta* y fecunda que más se eleva y fructifica. Existe la conexión de estas dos partes del árbol, como en el alma justa la de estas dos virtudes.

Si la raíz más profunda y la rama más alta del árbol realizan bien sus funciones, el árbol será inmejorable. De igual modo si en algún alma o comunidad progresan la obediencia humilde y la caridad fraterna, será un alma o una comunidad perfecta; y si la prudencia y la energía fueren deficientes en alguno lo suple Dios con los dones de consejo y fortaleza.

Esta doctrina es extraordinariamente consoladora. Mientras que los pecados no están conexos, sino que muy frecuentemente son contrarios, las virtudes, e incluso los dones, están unidos en la caridad hasta el punto de no poder aumentar, v. gr., la caridad por la comunión u otros actos buenos, sin que aumenten a la vez las demás virtudes infusas y los siete dones: «crecen paralelamente como los cinco dedos de la mano de un niño» o como los diversos miembros de un organismo.

Conclusión: Así se constituye paulatinamente *la fisonomía espiritual del sacerdote* por la conexión y aumento de las virtudes tanto adquiridas como infusas, de modo que responda a su alta vocación. Se manifiesta principalmente en las vidas de los sacerdotes y religiosos santos, máxime de los Fundadores de Ordenes.

De este modo, contra todas las dificultades y tristezas, se conserva no diré el optimismo, porque no basta un optimismo natural, por temperamento, ni un optimismo convencional, que permanecería externo, superficial, *sino algo mejor que el optimismo, la confianza en Dios,* que es la fe infusa firmemente fundada, y la *verdadera caridad,* afectiva y efectiva a la vez, para con todos, máxime con los pobres y desgraciados.

Así se alcanzan del Espíritu Santo por la oración humilde, pía y perseverante estas *dos cualidades tan necesarias del espíritu:* unidad de pensamiento para juzgar con rectitud en las mayores dificultades, según el Espíritu de Dios, y no sólo conforme al espíritu natural; y una *llama de amor viva,* siempre en aumento. Asimismo se concilian maravillosamente *el espíritu de tradición y el espíritu de verdadero progreso,* para que la hora presente, fecundada por la savia del pasado, engendre un futuro halagüeño que sea verdaderamente preludio de la vida eterna.

CAPITULO V

PURIFICACIÓN DE LAS VIRTUDES, NECESARIA PARA LA PERFECCIÓN CRISTIANA

Considerada la conexión de las virtudes en orden a la perfección sacerdotal, es oportuno considerar la purificación progresiva de las mismas.

Planteo del problema: San Juan de la Cruz trata extensamente este tema. En *La noche oscura*, lib I, considera en primer lugar *los defectos de los que empiezan*, en los que principalmente se encuentran los siguientes: cierta *gula espiritual* o deseo inmoderado de consuelos sensibles (sentimentalismo, que se dice hoy) y cierta inconsciente u oculta *soberbia*. Les sucede en tiempo de sequedad espiritual la *pereza espiritual* o negligencia. Poco a poco van apareciendo los pecados capitales, que ahora versan sobre cosas del espíritu. Esto significa que las virtudes no están suficientemente purificadas, libres del amor propio; no están todavía bien arraigadas. Es necesaria una purificación más profunda. San Juan de la Cruz, sin embargo, no trata de los defectos consiguientes al trato de las almas.

Para ser práctico y hablar para nuestro tiempo expondré brevemente los defectos de los sacerdotes y religiosos jóvenes relacionados con su actividad externa, según fueron señalados sin exageración, más bien con benevolencia, por muchos de sus directores bajo el título de «preparación de los sacerdotes jóvenes para el ministerio».

Defectos de los sacerdotes jóvenes aun después de una buena preparación. Prepararlos es una grave obligación de conciencia para los Superiores a fin de que estén equipados para el choque con el mundo real; para que no pierdan, en parte al menos, su vida interior poco después de la ordenación sacerdotal. Muy al contrario, deben perfeccionarla, a fin de trabajar con fruto en la salvación de las almas.

Diré lo que me ha escrito el Superior General de cierta Congregación, hombre muy experto y honorabilísimo.

Para superar las dificultades es necesario examinarlos debidamente. Existe una gran diferencia entre la vida recogida del Seminario o del Convento y la vida pública del ministerio. Y muchas veces se dan sacerdotes y religiosos jóvenes que, muy aplicados al estudio y realmente piadosos, resultan en el ministerio verdaderamente ingenuos; no están ciertamente maduros. Es de temer, por tanto, que los graves peligros de la vida de ministerio superen sus fuerzas y sufran una triste desviación.

Generalmente, los sacerdotes jóvenes, por ser jóvenes, no son prudentes. Tienen, es verdad, la

prudencia infusa por hallarse en estado de gracia, pero les falta frecuentemente la prudencia adquirida, o la tienen sólo inicialmente, *in fieri.* Por eso el sacerdote joven, cuando es bueno, es un poco inclinado a un *celo indiscreto;* tiene excesiva confianza en sí mismo, aunque a veces inconscientemente, y puede inclinarse por una secreta sensualidad que confunde en su interior con el puro deseo de hacer el bien. Es más, a veces *el sacerdote joven cree conocer ya los caminos espirituales del Señor* y por soberbia oculta cree conducir las almas a una subidísima perfección. Entonces el peligro es más grave, porque el joven sacerdote no duda ya de sí mismo, sino que todo lo resuelve con gran aplomo. Confía demasiado en sí mismo. Los errores que comete los verá cuando acaso sea ya demasiado tarde.

¿Qué se sigue de aquí? El celo indiscreto y las satisfacciones del ministerio primerizo—que siempre existen—empujan al joven sacerdote a darse al ministerio *por completo,* diciendo ardientemente: «Señor, dame almas.» Cada vez más va *considerando el tiempo dedicado a la oración,* al estudio y al recogimiento *como tiempo perdido.* Se adivina fácilmente lo que ha de venir. Su ministerio es estéril, impide la santificación, cuando más bien debía santificarse y santificar a los fieles.

Y lo que es peor: este joven sacerdote está en la *edad en la que el deseo de amar y de ser amado* se deja sentir más vivamente. Los santos conocen la propia debilidad, no confían en sí mismos, sino que cumplen lo que manda la obediencia. Pero los

jóvenes sacerdotes no son generalmente así, sino más bien audaces, desprecian el peligro, confían en sí mismos, «sono sicuri di sè». Ahí está el peligro. Por eso necesitan una preparación especial sobre la realidad de la vida. Se ha de insistir sobre la *necesidad de la verdadera vida interior* para que el sacerdote pueda *dar* y no *perder* en el ministerio.

Constantemente, pues, se ha de repetir que el ministerio externo no suple la oración. En el ministerio es necesario *dar*, pero no podemos *dar siempre;* es menester recibir de Dios. En la oración se recibe luz, amor y fortaleza.

Es preciso señalar también los *peligros de la predicación, del ministerio de la confesión y dirección,* de las visitas hechas a espaldas de la obediencia y de la dirección por cartas secretas sobre materias concernientes al fuero de la conciencia. De otro modo el joven sacerdote se vuelve insensiblemente imprudente y pierde la verdadera y santa libertad de espíritu, la unión con Jesucristo; pierde asimismo mucho tiempo en cosas fútiles o en afectos que parecen espirituales y que nada cooperan al verdadero progreso espiritual ni del director ni de la persona dirigida.

A causa de estos varios peligros, a los jóvenes sacerdotes se los emplea, según las diversas Ordenes y Congregaciones, primero en el ministerio interno del mismo convento, v. gr., con los hermanos conversos, y no se les destina al ministerio externo sino lenta y progresivamente. Permanecen, además, bajo el cuidado de un padre grave, quien con sabiduría y benevolencia los guía a la

verdadera madurez y formación sacerdotal completa. A juicio de los Superiores Mayores, éste es un problema práctico de gran trascendencia para la verdadera formación de la conciencia sacerdotal. Los predicadores y confesores deben tratar estos temas con energía y suavidad a la vez en los ejercicios espirituales.

De aquí se desprende que los sacerdotes jóvenes necesitan grandemente la purificación y confirmación de las virtudes que continúan muy débiles e imperfectas a causa de la dosis de desordenado amor propio que llevan, ya que el alma, aun buscando a Dios, se busca a sí misma o su propia satisfacción. No se manifestaba esto durante el tiempo de noviciado o seminario, pero se declara abiertamente en los comienzos del ministerio, en una actividad natural no santificada y dirigida a Dios indebidamente. Conforme a esto, alguien ha dicho: «Los novicios parecen santos, y no lo son; los padres jóvenes ni lo parecen ni lo son: si no progresan en la virtud quedarán vacíos y será estéril su apostolado.»

Purificación necesaria de las virtudes para la perfección

Santo Tomás trata esta cuestión al hablar de las virtudes purgativas y de las de los «aprovechados» (I-II, 61, 5). Y San Juan de la Cruz habla extensamente de la purificación, sea activa sea pasiva, de los sentidos principalmente en la *Noche oscura.*

Conviene explicar en qué consiste esta purificación, *puesto que toda la virtud, ya sea adquirida ya infusa, se practica cada vez más por su motivo formal propio* más que por un motivo inferior sobreañadido. Todas las virtudes van purificándose de cualquier mezcla que más o menos la adultere. La humildad se libera de toda pusilanimidad y falsa humildad; la religión y la piedad, de todo sentimentalismo y gula espiritual; la fortaleza, de toda temeridad, de la excesiva confianza en sí mismo; la mansedumbre, de la blandenguería y excesiva indulgencia; la prudencia, no sólo de toda imprudencia y negligencia, sino de todo oportunismo y utilitarismo. El alma encuentra equilibrio y armonía en medio y sobre las desviaciones opuestas entre sí, v. gr., de rigorismo y liberalismo. Así se hermanan una fe firme contra los errores y una gran caridad para con los que yerran.

Es manifiesto que toda virtud, por lo mismo que se especifica por su objeto propio y su motivo formal, tanto más se purifica cuanto más perfectamente alcanza este motivo formal sin mezcla de imperfección. Debe notarse esto particularmente en las causas de beatificación a fin de que resplandezca mejor la heroicidad de las virtudes y el espíritu de las mismas sobre su práctica externa ordenada casi mecánicamente.

Como el oro se purifica de sus escorias en el crisol, así las virtudes: La Sagrada Escritura lo afirma repetidas veces: «*Como el oro es probado por el fuego en el crisol, así Dios prueba los corazones*» (Prov. XVII, 13). «*Vuestra fe, probada, es más preciosa que el oro, probado por el fuego*» (I Ped. I, 7). Poco a poco la fe va creyendo sólo por la autoridad de Dios que revela; la esperanza confía únicamente en la Omnipotencia auxiliadora y la caridad ama a Dios únicamente por su bondad, infinitamente amable, sin el desordenado deseo del propio consuelo. Así dice Jesús (Juan XV, 1): «*Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que dé fruto lo podará para que dé más fruto.*» Trátase en este testimonio de la purificación pasiva que procede de Dios y que no es elegida por nosotros como la mortificación que cada uno debe hacer, v. gr. «Si tu ojo te escandaliza, sácalo y arrójalo de ti» (Mt. V, 29).

Esta purificación se ha de considerar en cada una de las virtudes en particular ascendiendo de las inferiores a las superiores, señalando cómo cooperan los dones del Espíritu Santo en esta purificación progresiva. Así se verá mejor cómo se ha de describir en las vidas de los siervos de Dios la heroicidad de las virtudes, considerando el objeto formal de cada una y luego la conexión de todas.

La templanza, y en especial la castidad, se especifica por un especial bien honesto, *según la moderación de las pasiones del apetito concupiscible.* Esta moderación se realiza según la recta razón natural y la prudencia infusas, si de la castidad infusa se tratare.

La castidad infusa se especifica por un objeto formal más elevado que la castidad adquirida; ésta es como una disposición para aquélla, algo así como en un citarista la agilidad de las manos con rela-

ción al arte, que está en el entendimiento práctico. La castidad adquirida da facilidad para el ejercicio de la castidad infusa.

Para que la castidad se purifique de toda mezcla de imperfección debe liberarse el alma no sólo de toda sensualidad más o menos disfrazada, de cualquier amistad más o menos sospechosa, sino también de la insensibilidad de corazón, disfraz de una virtud que no lo es. Se opone a la debida compasión.

Asimismo, la *mansedumbre* adquirida y la mansedumbre infusa se purifican cuando el alma se despoja de toda ira, debilidad o indulgencia boba, remedos de la genuina mansedumbre.

Del mismo modo, la *humildad,* que nos sitúa frente a la grandeza divina, debe remover no sólo toda soberbia, sino toda falsa humildad, cual sería una recóndita pusilanimidad. Así se compaginan la humildad y la magnanimidad, la cual racional y cristianamente tiende a lo grande según la voluntad de Dios, mostrándose cada vez más como virtudes complementarias, que se favorecen mutuamente, como los dos arcos de la ojiva que sostienen el edificio. Cada una de ellas se purifica más a medida que logra su objeto formal.

Igualmente, la *fortaleza* se especifica por un especial bien honesto, en cuanto virtud que regula los movimiento del alma sobre todo lo que infunde horror. Es firmeza de ánimo para no apartarse de la recta razón cuando se ha de resistir o superar toda clase de enemigos. La fortaleza adquirida es regulada por el dictamen de la recta razón; la infusa, por el de la razón recta ilustrada por la fe o por la prudencia infusa.

Es, pues, necesario desechar el temor desordenado, irracional y anticristiano, v. gr., en momentos de persecución, no sólo la pusilanimidad y la desidia, sino que la misma fortaleza ha de despojarse de todo lo que no sea esta virtud: de toda temeridad, obstinación o terquedad fanática, y del rigorismo, que iría contra la virtud de la mansedumbre.

Así la fortaleza se purifica progresivamente en cuanto que cada vez se manifiesta más el motivo formal de la fortaleza adquirida y el más elevado de la infusa contra todas las desviaciones opuestas de pusilanimidad y la temeridad. A este fin coopera con la fortaleza infusa el don de fortaleza, por cuya inspiración el cristiano consigue el fin de la obra ardua comenzada, con confianza de evadir todos los peligros. Este don excluye en absoluto todo temor desordenado. Supera a la fortaleza infusa como ésta supera a la adquirida; obran, sin embargo, simultáneamente, lo mismo que en el músico juegan a la vez la agilidad de las manos, el arte del entendimiento práctico y la inspiración musical.

La justicia, que da a cada uno lo que es suyo, se especifica por la obligación de salvar el derecho del otro. Este es el derecho formal de la justicia. Es el derecho tomado por lo justo o igual a otro, según el dictamen de la recta razón (si se trata de la justicia adquirida) o de la razón ilustrada por la fe (si se trata de la justicia infusa).

Y no basta cumplir la *justicia conmutativa*: es necesario practicar también la *justicia distributiva*, máxime por aquel que, como el padre en la familia o el superior en la comunidad, debe distribuir los bienes útiles y los premios y las cargas a los diversos miembros de la familia o de la comunidad, según el dictamen de la prudencia, tanto adquirida como infusa.

Y ha de ser practicada la *justicia legal*, que prepara y luego promulga las leyes y prescripciones justas en pro del bien común, vigilando por su cumplimiento.

Asimismo, ha de practicarse la *equidad* o *epiqueya*, la cual considera no sólo la letra de la ley, sino también su espíritu, la intención del legislador, a fin de evitar el formulismo jurídico o un excesivo rigor, cuando seguir el mayor derecho sería cometer la mayor injuria. Ya la equidad natural es una virtud elevada; *a fortiori* lo será la infusa, imperada por la caridad.

Cuatro, pues, son las especies de justicia señaladas ya por Aristóteles en el orden natural. Por el hecho de cumplirlas según el espíritu cristiano se despojan de toda especie de injusticia. La misma justicia se purifica de todo formulismo y rigorismo jurídico, contrario a la equidad, y de todo deseo desordenado de facción política.

De igual modo, la prudencia ha de purificarse de toda mixtura desordenada. Ya la prudencia adquirida, que dictamina según la razón, es auriga de las demás virtudes, *la recta ratio agibilium*; mucho más la infusa, que juzga según la recta razón ilustrada por la fe sobrenatural y corroborada por el don de consejo.

Esta virtud, como antes se ha dicho, no puede ser firme o en estado de virtud difícilmente móvil, sin las demás virtudes morales, ya que cada cual juzga prácticamente según la propia inclinación de la voluntad y de la sensibilidad. Si, pues, esta inclinación no se halla rectificada, el juicio práctico no es recto, esto es, según la justicia, la paciencia, la mansedumbre, la templanza, la humildad o la sencillez.

De ahí que la prudencia debe remover no sólo la imprudencia (venga de negligencia, de precipitación o impulso repentino), sino purificarse de todo oportunismo dictado no por amor a la virtud, sino por deseo de la propia comodidad o por un desordenado amor de la familia, de la nación o partido político, sobre todo en el sacerdote.

En los superiores, que deben dirigir a los demás recta y cristianamente, requiérese una gran purificación de esta virtud.

La religión, asimismo, es la virtud que da a Dios el culto de latría que le es debido por su suprema excelencia de Creador y Señor. La religión natural es regulada por la recta razón; la infusa, por la fe mediante la prudencia cristiana y, en un sentido superior, por la inspiración del Espíritu Santo, que dirige por el don de piedad. Por ella consideramos a Dios como Creador y como Padre.

La religión, pues, debe descartar la irreligión, la pereza espiritual o acedía, así como la superstición. Debe purificarse de todo sentimentalismo o

deseo inmoderado de consuelos sensibles en la oración, ya que este deseo nace no del amor de Dios y de la verdadera religión, sino del egoísmo por el que el alma no busca a Dios, sino a sí misma, incluso en las cosas de piedad. Para que esta purificación sea perfecta debe ser no sólo activa, nacida de nuestra propia industria, sino también pasiva, como maravillosamente lo dice San Juan de la Cruz en la *Noche oscura* (libs. I y II). Se ha de insistir particularmente sobre esto para mostrar que la purificación pasiva es el camino normal hacia la santidad, sobre todo en el sacerdote.

San Juan de la Cruz (l. c.) demuestra la necesidad de la purificación pasiva por la consideración de los defectos de los principiantes. Tales defectos son como vestigios de los siete pecados capitales, otras tantas desviaciones en lo referente a la piedad. En los principiantes, según se ha dicho, se da muchas veces *gula espiritual*, con deseo inmoderado de consuelos sensibles en la oración; *vanidad o soberbia espiritual*, con desprecio de los demás; y si los consuelos sensibles faltaren largo tiempo, viene la *pereza espiritual*, acedía y envidia; incluso a veces, ira, indignación desordenada, decaimiento de ánimo. A veces abandonan la vida interior, entregándose inmoderadamente bien sea al estudio, movidos de curiosidad o ambición, o a la actividad externa, de una manera puramente natural, no cristiana ni verdaderamente apostólica ni fecunda.

Estos defectos pueden reducirse a dos: sensualidad y soberbia espirituales. En pos de ellas viene

—en faltando el consuelo sensible—la pereza espiritual.

Según manifiesta San Juan de la Cruz (ib.), cuando los principiantes han peleado activa y generosamente, *no es raro que Dios los purifique pasivamente.* Dice el santo en este lugar (*Noche oscura*, l. I, c. 1; Obras B. A. C., pág. 815, 2.ª edic.): «En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando del estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y los comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al de los perfectos, que es el de la divina unión del alma con Dios.» Ibídem, c. 8: «La sensitiva (purificación) es común y que acaece a muchos, y éstos son los principiantes»; es decir, de aquellos que no retroceden ni se quedan como almas rezagadas. (El mismo tema trata en el l. II, c. 13, y en el *Cántico espiritual*, antes de la estrofa primera; véanse las estrofas 4, 6 y 22.)

En la *Noche oscura* (l. I, c. 9) da San Juan de la Cruz tres señales de esta purificación de los sentidos (Edic. B. A. C., págs. 831-835):

PRIMERA: *Así como el alma deja de hallar gusto en las cosas divinas propuestas por la vía de los sentidos y de la imaginación, así tampoco la encuentra en las cosas creadas.* Se encuentra, pues, en un estado de aridez de la sensibilidad. Va a ser purificada de toda gula espiritual o sentimentalismo. Esta sequedad no nace de negligencia o pereza in-

telectual porque falte el consuelo sensible, incluso en las cosas creadas; al contrario, se conoce profundamente la vanidad de las cosas mundanas. En esto se manifiesta el influjo del *don de ciencia*, por el que se comprende mejor la defectibilidad de las causas segundas y la gravedad del pecado. Sin embargo, esta aridez puede brotar acaso de melancolía; esta duda desaparece por los signos que se dan y porque muchas veces sucede a personas completamente normales.

SEGUNDA: *El alma teme retroceder, aunque arde en vivos deseos de Dios y de la perfección.* Es la señal de que, de hecho, no se retrocede. Y se descarta la melancolía porque en este vivo deseo de Dios va la debida aplicación a las diversas ocupaciones, sean de piedad o del propio estado, a pesar de la aridez sensible, persistente en la oración. En esta situación el alma no resta tiempo a la oración so pretexto de estudio o apostolado. El influjo del don de temor, del temor filial o temor del pecado aparece en el temor de retroceder; y en el vivo deseo de Dios resplandece el influjo *de los dones de piedad y de fortaleza.* El alma persevera en la oración, no obstante la larga y penosa aridez de los sentidos.

TERCERA: *Es el hacerse casi imposible la meditación (discursiva).* El alma se inclina a la contemplación de Dios en medio de tanta sequedad. Y la razón es, dice San Juan de la Cruz (ib.), que Dios comienza a comunicársele (al alma), no ya por el

sentido, como antes hacía por medio del discurso, sino de un modo espiritual, por *un acto de simple contemplación.* En esto se manifiesta el influjo del *don de ciencia*, por el que comprendemos nuestra indigencia: «Sin mí nada podéis hacer», y del *don de piedad*, del que brota un afecto filial a Dios como Padre. Y si el alma es generosa, a pesar de la prolongada aridez sensible, se purifica totalmente de sentimentalismo y de pereza espiritual, llegando a un conocimiento más espiritual de Dios y de sí misma, a un amor más pronto para el servicio de Dios. De este modo se purifica la virtud de la religión, que logra la verdadera devoción de la voluntad, aun privada totalmente de toda devoción sensible.

En el período de esta purificación pasiva de los sentidos muchas veces permite Dios *fuertes tentaciones contra la castidad y la paciencia*, contra las virtudes, cuyo asiento está en la parte sensible del alma, para que la resistencia sea muy meritoria y aumenten grandemente tales virtudes. No basta entonces resistir con flojedad: es menester una generosidad heroica. De ese modo, la parte inferior, por esta purificación pasiva de los sentidos, se subordina plenamente a la superior, haciéndose perfectamente dócil.

Pasada esta purificación pasiva de los sentidos alcanza el alma el estado de los aprovechados, la *vía iluminativa* o la *vía de la contemplación infusa.* Dice San Juan de la Cruz en la *Noche oscura* (lib. I, c. 14): «Esta contemplación nace de la fe viva ilustrada por los dones de entendimiento

y de sabiduría. La fe se vuelve penetrante y sabrosa. El alma fiel camina durante años en este estado.» Permanecen, empero, los defectos de los aprovechantes, de los que San Juan de la Cruz habla en la *Noche oscura* (lib. II, c. 2): «Quedan en el espíritu las manchas del hombre viejo. Tienen éstos también la *habetudo mentis* o embotamiento de la mente (en la oración)..., distracciones y exterioridad del espíritu»; y respecto del prójimo, aspereza natural, procedente del egoísmo. Falta, pues, la justicia perfecta, el espíritu perfecto de fe, de confianza en Dios, de caridad. Quedan también otros varios defectos, v. gr., el juicio propio en el gobierno de los demás o en la enseñanza; la parte superior del alma no está todavía totalmente sometida a Dios. Le falta docilidad perfecta al Espíritu Santo; no ejercitan los siete dones, como sería conveniente. Permanecen atados aún.

Se ha de completar, pues, esta purificación activa, e incluso la pasiva, para que las virtudes que radican en la parte superior del alma, v. gr., la humildad y las tres virtudes teologales, se limpien de toda mezcla de imperfección.

Dice San Juan de la Cruz (*Noche oscura*, lib. II, c. 2): «Es menester expulsar del espíritu, de lo profundo de las facultades superiores, las manchas del hombre viejo, con la fuerte lejía de la purificación pasiva del espíritu.»

Si el alma persevera generosa, Dios completa esta purificación por una luz infusa, mediante la cual se conoce mejor, casi experimentalmente, *la grandeza de Dios* y, del lado opuesto, *nuestra miseria*. Esta luz es del don de entendimiento, por el que la fe viva se hace mucho más penetrante. De este modo se conserva, en medio de la aridez espiritual, la contemplación progresiva de la grandeza de Dios y nuestra miseria, que son, al decir de Santa Catalina de Sena, como los puntos supremos e íntimos de un círculo que siempre se agrandara. De ahí brota la experiencia dolorosa de la presencia de Dios, que purifica.

Dios purifica principalmente la humildad, la fe, la esperanza y la caridad para que mejor resalte el motivo formal de estas virtudes sobre todo otro motivo inferior. Lo explicaremos brevemente.

La humildad es una virtud fundamental en cuanto rechaza la soberbia; de ahí que se la compare a la excavación necesaria para construir un edificio: tanto más profunda ha de ser cuanto más elevado haya de ser el edificio. Se la compara también a la *raíz* de un árbol, que arraiga tanto más profundamente cuanto más corpulento es el árbol. Por propia reflexión conocemos de algún modo nuestra inestabilidad; pero aún quedan muchas ilusiones provenientes del juicio propio, de una soberbia oculta. Cuando Dios quiere destruir tales ilusiones, patentiza nuestra inestabilidad y miseria por la luz del don de ciencia y de entendimiento, para destruir radicalmente toda falsa humildad. Dios purifica entonces la verdadera humildad de toda impureza. Entonces es cuando hace sus confesiones maravillosamente, y no mecánicamente, sino con una penetración estupenda, sin excusas. Y si viniere algún fuerte castigo divino, dirá: «Esto me-

rezco y aun mucho más.» Entonces el humilde se postra como la nada ante la infinita majestad de Dios: «Mi ser es como la nada ante ti: desea ser considerado en nada.»

De igual modo se purifica la *fe*. La fe es una virtud infusa por la que creemos los misterios revelados por Dios, por la autoridad de Dios revelante. Mas sucede muchas veces que nuestra fe apenas si se eleva sobre las verdades naturales de la religión; o se entretiene demasiado en las fórmulas, en la letra que expresa los misterios sobrenaturales, en el aspecto externo de los misterios de la Encarnación, Redención o Eucaristía, sin penetrarlos suficientemente. Lo mismo cuando creemos en la vida eterna o en la eternidad de las penas. Además, respecto al motivo es cierto que creemos por la autoridad de Dios revelador, pero cooperan otros motivos muy secundarios en que nos fijamos demasiado; v. gr., porque otros en nuestra sociedad creen lo mismo o porque se nos manifiesta la conformidad de los misterios con las verdades naturales de la religión y con nuestras aspiraciones, naturales también.

¿Se mantendría firmísima nuestra fe si se levantaran grandes tentaciones, si al mismo tiempo se manifestara la inefabilidad de los misterios, verbigracia, la grandeza de su justicia infinita para con los réprobos, y la gratuidad de la predestinación eterna, la gratuidad de la perseverancia final; aún más: si en medio de la aridez de espíritu no conociéramos experimentalmente ningún consuelo sensible, ni la conformidad de la fe con nuestras aspiraciones?

No obstante, permanecería el motivo formal de la fe teológica: Dios reveló estos misterios y por su autoridad han de ser creídos como infaliblemente verdaderos. Así fué probada y purificada la fe de muchos santos; v. gr., cuando los Apóstoles vieron preso a Jesús, flagelado, coronado de espinas, condenado a muerte de cruz, crucificado. Así fué probada en el mismo Calvario la fe de la Santísima Virgen, de San Juan, de Santa María Magdalena. Más tarde muchos santos padecieron prolongados tormentos por su fe; es más: muchos sufrieron fuertes tentaciones contra la fe. El Beato Enrique Suso, durante diez años, y San Vicente de Paúl, durante cuatro (1). Muchísimos santos resis-

(1) San Vicente de Paúl había aceptado generosamente una prueba especial para librar a cierto profesor de Teología de grandes tentaciones contra la fe. Sucedió que él mismo fué atormentado durante cuatro años con la misma prueba. Las tentaciones contra la fe eran tan fuertes, que llegó a escribir el símbolo de la fe en una carta que puso sobre su pecho, bajo los vestidos. Y cuando más vehemente era la tentación, San Vicente apretaba el símbolo contra su corazón, en señal de profesión de fe. Hizo tales actos heroicos de fe durante estos cuatro años, que al final tenía una fe firmísimamente consolidada y libre de toda imperfección. Por este medio su fe se hizo más contemplativa, penetrante y sabrosa, de tal modo que aun en medio de las conmociones del mundo conservaba una vida interior intensa, irradiadora, llegando a una subidísima contemplación del cuerpo místico de Cristo, viendo a Jesús constantemente en los niños abandonados, en los cautivos, en los encarcelados. Bajo el influjo de esta luz divina su santidad hizo un bien inmenso.

tieron en tales tentaciones, pidiendo la gracia actual eficaz para superarlas, y realizaron actos heroicos de fe sólo por este motivo formal: Dios reveló estos misterios; por su autoridad he de creerlos. Al final de estas pruebas su fe se hallaba plenamente purificada, más firme, más contemplativa; ya no se detenía en las fórmulas o en el aspecto externo de los misterios, sino que los penetraba. Así vivieron los santos la fe, hasta el punto de ser la vida sobrenatural el fin de su vida, su única verdadera vida.

También la esperanza necesita una purificación similar. Se define como la virtud infusa por la que creemos, con plena confianza, la consecución de la vida eterna, mediante la ayuda divina. Debemos esperar la posesión de Dios por su infinita misericordia y por su omnipotencia auxiliadora. Así esperamos ciertamente, aun cuando al comienzo de la vida espiritual nuestra esperanza infusa apenas si se distingue de la esperanza humana, por la que esperamos conseguir algunos bienes temporales, perjudiciales quizá; y aun cuando el motivo de nuestra esperanza sea Dios auxiliador, confiamos excesivamente en las ayudas humanas de los protectores, de los amigos; en nuestras virtudes, buenas obras, siempre que marchen prósperamente.

Si, pues, Dios nos quitara los bienes temporales esperados a la vez que los motivos secundarios de confianza—auxilios de los amigos, estima de los superiores—y nos manifestara nuestra debilidad, en lugar de nuestra fortaleza; si al mismo tiempo surgieran tentaciones contra la esperanza, ¿permanecería firme nuestra esperanza por este último

motivo: Dios no manda lo imposible, no abandona a quien a El acude, es siempre Dios misericordioso y omnipotente auxiliador? Así fué purificada la esperanza de los santos; v. gr., cuando el demonio decía a Santa Catalina de Sena: «¿Para qué sirven todas tus mortificaciones? Si estás predestinada, te salvarás sin ellas; y si no estás predestinada, con ellas te condenarás», respondió Santa Catalina: «Bien; y ¿para qué sirven tus tentaciones? Si estoy predestinada, a pesar de ellas, me salvaré; y si no estoy predestinada, aun sin ellas, me condenaré.» Entonces el diablo la dejó.

Semejantes tentaciones ocurren a veces en la agonía; de ahí que se deba orar por los agonizantes, recitando oraciones especiales para los enfermos.

Finalmente, también la caridad ha de ser purificada de la misma manera. Se define como la virtud por la que amamos a Dios por sí mismo, como a amigo, por razón de su infinita bondad, amable sobre todas las cosas, y amamos al prójimo por Dios para que Dios le glorifique con nosotros ahora y siempre.

Cierto que así amamos a Dios y al prójimo; pero ¡cuántas veces no se mezcla grandísima imperfección nacida del amor propio! Amamos a Dios por el consuelo que de esto recibimos, y al prójimo, por la gratitud que nos muestra y por otros motivos semejantes: por utilidad.

Cuando Dios quiere elevar el alma de sus hijos al amor puro, los despoja progresivamente de todo consuelo sensible y espiritual durante varios meses,

y permite a la vez, de parte del prójimo amado, la indiferencia, la ingratitud a veces; parece que no podemos hacer bien alguno. Entonces hemos de amar a Dios por este único motivo verdadero: porque Él es infinitamente bueno en sí mismo; infinitamente mejor que todos sus beneficios. Asimismo, amaremos al prójimo por Dios, porque es hijo de Dios o porque aún puede serlo.

A esta purificación de todo amor propio llegó al fin de la vida la caridad de Santa Teresa del Niño Jesús. Entonces la suavidad del amor de Dios se une con la fortaleza del amor que persevera en las etapas de sequedad, incluso espiritual. Lleva al amor a la Cruz, a una vida reparadora, por la conversión de los pecadores, a ejemplo de Cristo paciente y de su Madre Dolorosa.

Conclusión.—De lo que llevamos dicho consta claramente que las virtudes tanto más se purifican cuanto más se manifiesta su objeto propio, a la vez que el motivo formal. De este modo los tres motivos formales de las tres virtudes teologales brillan en la noche del espíritu como tres estrellas de primera magnitud: la Verdad Primera reveladora o Autoridad de Dios Revelador, la Misericordia y Omnipotencia auxiliadoras y la Infinita Bondad de Dios, amable sobre todas las cosas.

Por lo mismo, es evidente, según afirma San Juan de la Cruz, que esta purificación pasiva es necesaria para la perfección plena de la vida cristiana. Ella conduce a la contemplación infusa de los misterios de la fe y a la unión íntima con Dios.

Por eso generalmente se dan en las vidas de los siervos de Dios dos etapas especialmente oscuras, como dos túneles (galerías, criptas), la noche oscura de los sentidos y la noche oscura del espíritu. Es difícil a veces decir históricamente cómo superaron estas vehementes tentaciones las almas así probadas con tanta oscuridad. Pero lo cierto es que de la primera noche salieron con las virtudes manifiestamente heroicas; y si de la segunda salen con una heroicidad más claramente manifiesta, es señal de que no perdieron el camino durante estas noches, o que si en algún momento lo perdieron —como Pedro durante la Pasión, cuando negó al Señor—, la Providencia los levantó para que continuaran con seguridad y generosidad la ascensión hasta el fin. Por consiguiente, la oscuridad de estos dos períodos no es una objeción, sino es más bien un argumento de la heroicidad de las virtudes, ya que la heroicidad verdadera no se da sino después de la lucha y la victoria contra estas grandes tentaciones que el demonio suscita principalmente en estos dos períodos. No le vence el alma si no es pasando por estas borrascas y adquiriendo méritos proporcionados. Así se pueden explicar las penas interiores de los siervos de Dios en las causas de beatificación, a fin de que resplandezca más teológicamente cómo éstas concurren maravillosamente a la purificación y a la santidad, conforme a las palabras de San Pablo: «Todas las cosas concurren al bien de los que aman a Dios, de los que según sus designios son llamados santos.» (Rom. VIII, 28.)

CAPITULO VI

LA ORACIÓN MENTAL, ESPECIALMENTE EN EL SACERDOTE

Oración, hablando en términos generales, es «elevación de la mente a Dios para pedirle lo necesario o conveniente para la salvación» (II-II, 3, 1). La oración vocal debe llevar a la oración mental, que es como una conversación íntima o coloquio con Dios *(Imitación de Cristo,* II, c. 1).

La oración mental crece, normalmente, con el progreso de la vida interior. *En la vía purgativa,* para evitar el pecado, requiérense muchas consideraciones y reflexiones hasta llegar a resoluciones firmes que pertenecen propiamente *a la virtud de la prudencia,* dirigida por la fe.

Más tarde, cuando las pasiones están más moderadas y como en paz, la oración se torna más afectiva; prevalece entonces *la virtud de la religión,* junto *el don de piedad,* considerando los cuatro fines del sacrificio: adoración, reparación, petición, acción de gracias.

Finalmente, con la perfección llega el alma *a la oración contemplativa,* que puede llamarse *oración*

teologal, ya que principalmente procede de las virtudes teologales con los dones correlativos de entendimiento y sabiduría. Entonces el alma tiende con todas sus fuerzas a «unirse a Dios y a gozarse en El» (II-II, 24, 9).

* * *

I. *Método de la oración discursiva.*—Lo describe San Francisco de Sales *(Introducción a la vida devota,* 2.ª parte, cap. I). Comprende tres partes.

La primera es *la preparación de la oración.* El alma se pone en la presencia de Dios, pide humildemente su ayuda y se propone el tema de meditación, v. gr., sobre la Pasión del Señor, de la muerte, del juicio particular después de la muerte, del infierno, del purgatorio, del cielo; de nuestras principales obligaciones, de las exigencias de la religión, del cumplimiento cristiano de las obligaciones de estado.

La segunda parte es *la meditación o consideraciones* propiamente tales sobre el tema elegido, verbigracia, considerar la Pasión no sólo bajo un aspecto sensible, sino también espiritual, con las principales consecuencias prácticas. Lo mismo respecto de la muerte, del juicio de Dios. Es ponderar la cosa considerada: hablar el alma consigo mismo.

La tercera parte contiene *los afectos* y *las resoluciones;* no debe el alma hablar sólo consigo misma, ponderando el tema de meditación; debe hablar con Dios, dirigiendo a El sus deseos, su caridad afectiva, e incluso la efectiva, excitándose más

frecuentemente a la mortificación de las pasiones y a la imitación de Cristo. Las resoluciones pertenecen a la prudencia, que es la que dirige la vida.

La conclusión de la oración mental es la acción de gracias y la petición de nuevas gracias para formar resoluciones.

Así hacen la meditación los que comienzan bien. A ella corresponden numerosas consideraciones y reflexiones, a fin de elevar el alma sobre lo sensible, dirigirla a Dios con mayor generosidad. Algunos tienen la meditación leyendo despacio el Evangelio, la *Imitación de Cristo;* otros, oyendo misa, considerando sus diversas partes; éstos, repitiendo pausadamente, de todo corazón, la Oración Dominical.

* * *

II. *Oración afectiva.*—Las consideraciones son breves; prevalecen los afectos, en forma de adoración, de acción de gracias, de contrición, de deseo o petición. No es, pues, de admirar que el Beato Julián Eymard insista en los cuatro fines del sacrificio: adoración, acción de gracias, reparación y petición de la ayuda divina. En esta oración, por tanto, se manifiesta particularmente la virtud de la religión junto con el don de piedad, del que nace un afecto filial hacia Dios como a Padre. Puesto que la virtud de la religión y el don de piedad radican en la voluntad, nada tiene de particular se llame a esta oración afectiva. (Cfr. Julián Eymard, *Meditazioni per esercizi spirituali ai piedi de Gesù in Sacramento,* Turín, vol. III, págs. 82-88.)

La oración afectiva, según los fines del sacrificio, se hace normalmente de la siguiente manera:

1.º) Cuando el alma se pone en la presencia de Dios, empieza la *adoración,* es decir, adora la infinita excelencia y bondad de Dios, fuente de todas las gracias; adora también la Humanidad de Cristo, presente en la Eucaristía, incruentamente inmolado en la Misa. Así, la adoración se hace cada día más elevada y profunda, verificándose entre tanto lo que dice Santo Tomás (II-II, 84, 2, ad 2): «La adoración principalmente consiste en la reverencia interior de Dios», reconociendo prácticamente su infinita excelencia y confesando que nada somos por nosotros mismos.

2.º) Sigue *la acción de gracias por todos los beneficios de Dios:* la creación, elevación al orden de la gracia, Encarnación, Redención, Eucaristía; por los beneficios particulares que hemos recibido aun antes de nacer, por venir al mundo en el seno de una familia cristiana, y por todos los hasta ahora recibidos.

3.º) Sigue normalmente *la reparación por los pecados cometidos:* pidiendo perdón y la gracia de una profunda contrición a fin de arrancar de nuestra alma las reliquias del pecado, las malas disposiciones, en particular el amor desordenado de sí mismo, el egoísmo, raíz de la concupiscencia de los ojos, de la concupiscencia de la carne, de la soberbia de la vida, de los siete pecados capitales. Este es el remedio del amor propio, escondido en lo más hondo de la voluntad como una mala raíz que impide el crecimiento de la raíz mejor, de la caridad. En esta reparación se ejercitan a la vez la humildad y la penitencia junto con la virtud de la religión.

4.º) Viene, finalmente, la petición de las gracias que necesitamos individualmente para perseverar hasta el fin, e incluso para salvar a las demás almas, como hace el mismo Jesús, vivo siempre para interceder por nosotros particularmente en la Misa, cuyo principal sacerdote es Él.

Siendo la virtud de la religión imperada de la caridad, al final de esta oración prevalece *la caridad,* la caridad afectiva para con Dios Padre, para con Jesucristo, «de corazón a corazón»; y no sólo la caridad afectiva, sino el deseo de conformidad con la voluntad divina y un celo o amor ardiente para con Dios, muy poco amado de los hombres; un vivo deseo de extender su reino y salvar las almas y convertir los pecadores. A este fin coopera grandemente el espíritu de sacrificio, por el que está animada esta oración, conforme a los cuatro fines del sacrificio.

Como observan el P. Meynard, O. P. *(Traité de la vie intérieure,* 1899, I, 168) y Saudreau (*Degrés de la vie spirituelle,* 1935, I, 269), muchos autores no distinguían la oración afectiva de la contemplativa; a ésta, sin embargo, la distinguen de la meditación discursiva. Cierto que en la oración afectiva el discurso o raciocinio es brevísimo; prevalece el afecto y el fuego del amor; existe entonces cierta *contemplación* que puede decirse *adquirida* cuando no nace de una inspiración especial del Espíritu Santo.

De esta oración habla Santa Teresa en el *Camino de perfección* (c. 28, 29), y la denomina «recogimiento». No es raro que se den *consuelos sensibles* en esta oración afectiva. Santa Teresa los distingue del gusto espiritual de la contemplación infusa cuando dice *(Morada IV*, cap. I) que estas consolaciones sensibles comienzan de nuestro natural mismo y acaban en Dios. Los gustos espirituales de la contemplación infusa comienzan de Dios y siéntelos el natural. Asimismo, San Juan de la Cruz, en *Llama de amor viva* (estrofa 3.ª, vers. 3). Lo mismo Santa Juana de Chantal.

Además, en la oración afectiva el alma se dirige explícitamente a la propia perfección; en la contemplación infusa, en cambio, se une más a Dios, sin pensar explícitamente en la propia perfección, deseando más bien la gloria de Dios y de Cristo. Hay almas que sienten en la oración afectiva una ardentísima devoción hacia la Eucaristía. Así lo dice el P. Libermann, citado por Saudreau *(Degrés de la vie spirituelle*, I, 275).

A primera vista este ardor parece indicar la oración mística, la contemplación mística; pero no lo cree así el P. Libermann, por encontrarse ya este ardor en almas que no han pasado todavía por la aridez de la purificación pasiva de los sentidos, que es donde comienza la contemplación infusa, según San Juan de la Cruz. En estas almas no purificadas todavía pasivamente la gracia opera en la superficie, en la parte sensitiva, sin penetrarlas más íntimamente por el momento. De donde este ardor es más vehemente (superficial) que sólido, firme y

estable; lo contrario sucede en los verdaderos contemplativos. Y se manifiesta principalmente en que tales personas, privadas de los consuelos sensibles, no soportan aún las pruebas con generosidad.

Más tarde, pasada la aridez de los sentidos, bien sobrellevada con fe y confianza, serán más fuertes y constantes. Entonces, en el tiempo de la oración, la gracia ordinaria, aunque menos vehemente y más intensa, los penetrará más profundamente, hasta lo hondo del alma, derramando luz y amor para que más íntimamente se unan a Dios; entonces la oración es propiamente contemplativa y mística, como observa muy bien Saudreau *(Degrés de la vie spirituelle*, I, 277).

¿Qué almas son las que no aprovechan en la oración, a pesar de hallarse en estado de gracia y cumplir sus obligaciones estrictas?

Responden los autores espirituales, Saudreau, por ejemplo (loc. cit, I, 291, en nota): Son las almas que hacen por Dios sólo lo que es obligatorio, no más; pero desprecian la mortificación o abnegación; estiman todavía las lecturas inútiles, los paseos por simple complacencia y otras superfluidades, como el tabaco, cuando sería mejor distribuir su precio, en forma de limosna, a los pobres; asimismo, los que buscan el aprecio de los hombres; los que hacen de buen grado, e incluso la imponen, su propia voluntad; es decir, todos los que por falta de abnegación permanecen esclavos, sin tener la libertad de espíritu para amar ante todo la voluntad de Dios. No es de admirar entonces que durante la oración sean esclavos de la ti-

bieza y que no puedan comprender cuánto aprecian las almas mortificadas la oración íntima y cuánta paz y fortaleza hallan en la conversación con Dios.

* * *

III. *La oración teológica,* que dispone para la contemplación infusa.

Comienza esta oración por la humildad y religión; avanza por la fe, esperanza y la caridad, y finaliza en la contemplación, proveniente de los dones de entendimiento y de sabiduría existentes en todos los justos.

1.º) Esta oración comienza por un *acto de humildad,* virtud fundamental por excluir la soberbia. En efecto, toda oración debe ser humilde, con conciencia de nuestra indigencia. Este acto de humildad va acompañado de un *acto de adoración de Dios,* presente en la Eucaristía y en el alma de los justos. «Tenemos un tesoro, aunque en vaso de barro.»

2.º) Esta oración, en cuanto elevación de la mente a Dios, nace *de la fe.* Acto de fe que debe ser simple, profundo, continuo—cuanto sea posible—sobre los misterios de la vida de Cristo o las perfecciones divinas. A este fin bastan a veces algunas palabras del Evangelio o de los Salmos. Este acto simple de fe está ya sobre todo discurso. El alma dice íntimamente: *creo,* v. gr., en la presencia real de Cristo en la Eucaristía, lo cual presupone todos los demás misterios de la Trinidad, Encarnación, Redención, vida eterna.

En esto mismo existe ya cierto principio de contemplación. El alma ve, como de lejos, la fuente de aguas vivas que salta hasta la vida eterna.

3.º) En este punto, del acto de fe brota connaturalmente *el acto de esperanza,* pues el alma desea inmediatamente esta fuente viva propuesta por la fe: «Como anhela el ciervo las corrientes aguas, así te anhela a ti mi alma, ¡oh Dios!» (Sal. XLI, 2); es decir, el alma espera en Dios, y en su Dios bienhechor, y pide su ayuda para llegar a la fuente viva. Entonces no sólo dice *creo,* sino *espero,* deseo, vivamente espero. Santo Tomás (I-II, 63, 4) explica muy bien este hecho: «El entendimiento aprehende por la fe lo que esperamos y amamos.» Es, pues, necesario que en *el orden de generación* la fe preceda a la *esperanza* y a la caridad. Asimismo, ama una cosa porque la aprehende como buena para él. Por lo mismo que alguien espera conseguir un bien de otro, por eso mismo considera como un bien suyo a aquel de quien lo espera. Por consiguiente, del hecho de que un hombre espera algún bien de otro nace la inclinación a amarle. Y así, en el orden de generación, según los actos, la esperanza antecede a la caridad, sucediendo lo contrario en el orden de perfección.

4.º) De este modo, después de un acto de esperanza en Dios bienhechor, brota connaturalmente *un acto de caridad afectiva,* por el que amamos al bienhechor no sólo por sus beneficios, sino por sí mismo, porque en sí mismo es infinitamente mejor que sus dones. También la sensibilidad, en

un orden inferior, puede concurrir al afecto de la caridad; puede esto ser útil, dada la interferencia de las facultades, pero no es necesario. Además, tal interferencia se deshace en la etapa de aridez y tentación cuando, no obstante, el acto de caridad puede ser más intenso. Entonces lo necesario es el afecto espiritual, sobrenatural, elevado, sublime y tranquilo, que es mucho más seguro y fecundo que las emociones de la sensibilidad. El acto de caridad podría formularse, por ejemplo, así: «Haz, Señor, que no mienta cuando te ofrendo mi amor; haz que mi amor sea sincero y verdadero.»

Ahora bien: esta caridad *afectiva* debe hacerse *efectiva*, es decir, no diciendo solamente: «Señor, yo te amo», sino «quiero, Señor, cumplir tu voluntad en todo». De este modo se plasma no una resolución tan sólo general, sino también particular, para vencer tal inclinación en concreto. Obsérvese que las tres primeras peticiones de la oración dominical corresponden a las tres virtudes teologales: «Padre nuestro..., santificado o glorificado sea tu nombre» (por la fe); «venga a nos tu reino» (objeto de la esperanza); «hágase tu voluntad» (por nuestra caridad afectiva y efectiva).

Finalmente, en la oración la luz (conocimiento) de la fe y el amor de la esperanza y de la caridad viene a unirse *en una simple y afectuosa mirada de la bondad divina, bajo la inspiración del don de sabiduría.* Así empieza la contemplación infusa. Como el pintor contempla la naturaleza sensible, como el niño contempla o mira con cariño el rostro de su madre, así el alma cristiana contempla a

Dios en la oración, según las palabras del Salmista: «Gustad y ved cuán suave es el Señor.» De este modo, el alma justa alcanza un conocimiento, podríamos decir, experimental de Dios. No tiene la experiencia inmediata del mismo Dios, pero conoce a Dios cuasi experimentalmente, por un afecto filial, que en nosotros suscita una inspiración especial del Espíritu Santo, conforme a las palabras a los Romanos (VIII, 16): «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios.» Y Santo Tomás afirma en su Comentario: «Da este testimonio por el afecto filial que en nosotros suscita una inspiración especial, un acto de caridad infusa.» Este afecto filial puede distinguirse, casi con certeza moral, del acto natural más o menos semejante. Este último sería de sentimentalismo, sin suficiente conformidad con la voluntad divina.

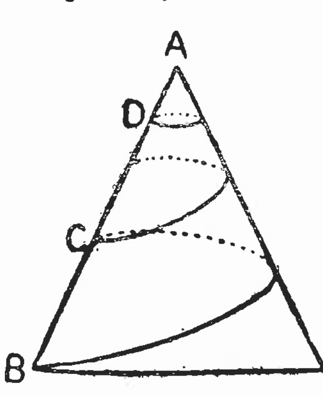
La oración mental así ordenada es una elevación de la mente a Dios, la cual inicialmente brota de la humildad y de la religión; más tarde, de las tres virtudes teologales, y al final, más o menos latentemente, de los dones de sabiduría y entendimiento.

En ella, pues, el conocimiento y el amor únense cada vez más en un conocimiento afectuoso de Dios, inspirado por el Espíritu Santo. Viene a ser como la *respiración del alma* que inspira verdad y gracia y expira amor. Es una comunión espiritual, prolongada durante media hora. También la oración discursiva, primero, y la oración afectiva, después, dispone para ella, como ella dispone para

una más alta contemplación, en el recogimiento pasivo y en la oración pasiva de quietud, de que habla Santa Teresa en la *Morada IV*.

Esta oración teologal coordina la sencillez de ciertos autores antiguos con el método, demasiado complicado a veces, de los modernos. Puede emplearse en la consideración de temas diversos, en particular en el examen de las peticiones de la oración dominical, según lo explica Santa Teresa en el *Camino de perfección* (caps. XXX y sigs.)

Así se comprende mejor los tres grados de la oración de que habla Santo Tomás (II-II, 180, 6). Habla primero *de un movimiento recto;* en segundo lugar, de *un movimiento oblicuo,* en forma de espiral, y tercero, de *un movimiento circular.*



El movimiento recto (B-A) asciende de lo sensible a Dios; considera a Dios en el espejo de lo sensible, v. gr., de la naturaleza o de las parábolas.

El movimiento oblicuo (C), en forma de espiral, se eleva a la manera de un camino ondulante por una montaña; v. gr., por los misterios gozosos, dolorosos y gloriosos del Santísimo Rosario a la contemplación de Dios, considerado en el espejo de las verdades inteligibles.

El movimiento circular (D), semejante al vuelo del águila o de la golondrina en las alturas, carece

propiamente de principio y de fin; por eso difiere del raciocinio. Es una simple mirada en la bondad divina, cuya irradiación se considera, al igual que águila, volando circularmente, contempla la irradiación del sol.

La oración bien hecha transforma progresivamente el carácter, hace al alma semejante a Cristo, cuyas palabras comprende: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón y encontraréis descanso para vuestras almas.»

CAPITULO VII

Culto eucarístico y perfección sacerdotal

(Según el B. Pedro Julián Eymard)

Culto eucarístico y vida interior

Dícese comúnmente, y para todos los cristianos, que la Eucaristía nutre la vida interior, ya que alimenta la fe, la esperanza, la caridad, la religión y las demás virtudes.

1.º) Efectivamente, *alimenta* la fe, en cuanto que la Eucaristía es como el coronamiento de los misterios de la fe, pues presupone el misterio de la Encarnación redentora del Hijo de Dios, y, en consecuencia, el misterio de la Trinidad, el misterio de la elevación del género humano a la vida de la gracia, y es prenda de vida eterna. Por eso un solo milagro eucarístico que pruebe la verdad de la Eucaristía confirma, *ipso facto*, todos los demás misterios presupuestos.

2.º) La Eucaristía *corrobora la esperanza*, ya que la esperanza se apoya en el auxilio divino de la gracia. Ahora bien, la Eucaristía contiene no

sólo la gracia, sino al Autor de la gracia; por eso es el más grande de los sacramentos.

3.º) La Eucaristía *alimenta la caridad*, en cuanto que la comunión nos une a Cristo y aumenta principalmente la caridad, no sólo afectiva, sino efectiva, para con Dios y también para con el prójimo. De este modo la Eucaristía es *vínculo de caridad* que une los diversos miembros de toda la familia cristiana: a pobres y ricos, a sabios e ignorantes en la misma mesa santa; une a los pueblos todos de la cristiandad. Así se cumplen los dos principios. El bien es esencialmente comunicativo, y tanto más plena y abundantemente es comunicativo cuanto más tiene de bien. Mientras que los bienes materiales no pueden ser poseídos a la vez y plenamente por todos, los bienes espirituales no sólo pueden ser poseídos plenamente y a la vez por todos, sino que entonces es cuando mejor los posee cada uno; y si alguien intentara excluir a los demás perdería la caridad, y con ella la posesión del bien espiritual. Así, todos podemos poseer la misma verdad, la misma virtud, al mismo Cristo presente en la Eucaristía al modo de la substancia y al mismo Dios presente en nuestras almas, oscuramente en la tierra y claramente en la Patria.

4.º) La Eucaristía *alimenta la religión*. El acto más elevado de la religión es el sacrificio, acto a la vez interno, externo y público. Ahora bien, el sacrificio eucarístico es como la continuación sacramental del sacrificio de la cruz, de infinito valor porque el sacerdote principal—Cristo—no puede estar más unido a Dios o ser más santo, hallarse más compenetrado con su pueblo—que es su cuerpo místico—ni más unido con la víctima, ya que es El mismo quien se ofrece. Tanto la víctima como el oferente principal son de infinito valor.

Culto eucarístico y perfección sacerdotal según el B. Pedro Julián Eymard. *Meditazioni*, Vol. III.

Sumario:

I. *Sacerdocio y espíritu de Cristo* (página 186), en particular espíritu de sacrificio.

II. *Culto eucarístico*, servicio eucarístico y perfección sacerdotal; *cuatro fines del sacrificio* (80, 82, 83, 85, 87, 206, 159, 161); vida interna de Jesús en la Eucaristía como ejemplo de las principales virtudes, de caridad, de religión, de humildad, de pobreza (88, 98, 164); fe eucarística (108-112); confianza; caridad (103); caridad reparadora a ejemplo de Cristo víctima (105); Letanías del Corazón Eucarístico.

III. *Conclusión: Eucaristía y perfección* sacerdotal (161); vocación eucarística (80, 230, 232).

I. *Sacerdocio y espíritu de Cristo.*

El sacerdote debe ofrecer el sacrificio incruento de valor infinito, absolver los penitentes, engendrarlos, por así decirlo, a la vida de la gracia y dirigirlos a la vida eterna; en particular debe evangelizar a los pobres. Y para esto necesita pu-

reza, humildad, mansedumbre, caridad fecunda por la gloria de Dios y de Cristo y la salvación de las almas. Debe imitar el ejemplo de los Apóstoles, quienes dijeron al instituir los diáconos para el ejercicio de las obras de misericordia: «*Nosotros debemos atender a la oración y al ministerio de la palabra*» (Act. VI, 4). De otro modo hay gran actividad externa, pero sin fruto: «*Magni passus sed extra viam.*» Aún más, el sacerdote debe decir como Juan Bautista: «*Conviene que El crezca y yo, en cambio, disminuya.*»

Para lograrlo debe vivir del espíritu de Cristo: «El que se allega al Señor se hace un espíritu con El» (I Cor. VI, 17). «Si alguno no tiene el espíritu de Cristo, ése no es de Cristo» (Rom. VIII, 9). Ahora bien, el espíritu de Cristo es el espíritu de *Verdad:* «Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad» (Jn. XVIII, 37). «Vosotros sois la luz del mundo» (Mt. V, 14). «Me seréis testigos» (Act. I, 8). Este espíritu es *espíritu de amor*, que se manifiesta en la mansedumbre («Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón»: Mt. XI, 29) y en el celo hasta la muerte («Cristo me amó y se entregó por mí»: Gál. II, 20). Es, además, *espíritu de sacrificio:* «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; quien no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí.» Mas este sacrificio recibe el ciento por uno: «Al que venciere le daré del maná escondido» (Apoc. II, 17).

II. *Culto eucarístico y perfección sacerdotal.*

Este culto de latría se realiza por la digna celebración del sacrificio de la Misa, que debería celebrarse cada día con mayor fe, esperanza, caridad, devoción substancial, si no sensible. Se realiza también por la comunión eucarística, por la visita del Santísimo Sacramento, por la adoración reparadora, por la súplica y acción de gracias.

No puede, pues, darse en la tierra un culto más grande, más santo, más litúrgico, en el que mejor se practiquen las virtudes de fe para con Cristo —oculto bajo las especies—, de esperanza, de caridad, de religión, de humildad y los dones correlativos del Espíritu Santo, todos los cuales constituyen la perfección sacerdotal.

Todos, incluso los débiles, los imperfectos, pueden y deben *aspirar* a esta perfección, para convertirse en verdaderos adoradores de Cristo, presente en la Eucaristía. Para lograr un estado distinto en la sociedad civil se exige un gran esfuerzo, v. gr., para ser abogado, médico, profesor, jurista, etc.; mientras que aun los más modestos sacerdotes y simples fieles pueden ejercer el culto eucarístico, y si son verdaderamente humildes y piadosos pueden adelantar muchísimo conforme a las palabras del Señor: «Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cansados; y yo os aliviaré:» «La comunión, efectivamente, alimenta el alma a fin de que evite el pecado, resista las tentaciones de la carne y del diablo y pueda amar cada vez más a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas y con toda su mente.» De esta manera, junto con el conocimiento de la caridad, por la comunión y- (Sigue en la pg 214)

manifestación normal, la virtud de la religión por ellas imperada.

Por tanto, se ha de recomendar muchísimo *la adoración* de Cristo Salvador, presente en la Eucaristía; esta adoración repara por sí misma muchas ingratitudes, la gran indiferencia y la incuria por la propia salvación.

El segundo fin del sacrificio eucarístico es *la acción de gracias* por todos los beneficios divinos, esto es, por la creación y elevación del género humano al orden de la gracia y de la gloria, por la Encarnación redentora, por la institución misma de la Eucaristía y las gracias que de ella proceden, por las innumerables Misas y comuniones celebradas durante veinte siglos para confortamiento de las almas.

Muchos hombres se muestran ingratos en sumo grado al no pensar jamás en tales beneficios; y tanto mayor es la ingratitud cuanto más precioso y universal fué el beneficio. Los hijos generalmente muestran a sus padres cierta gratitud, mientras son muchos los hombres que no manifiestan ninguna para con Dios, fuente de todos los bienes.

Siendo la ingratitud no sólo individual, sino también colectiva y pública, colectiva y pública debe ser la acción de gracias. Este es el segundo fin de la Eucaristía y el que le ha dado el nombre. En efecto, la Eucaristía conmemora entre nosotros todos los beneficios altísimos de Dios, los cuales presupone, a saber: La Encarnación, la Redención; nos aplica, además, constantemente el fruto de la

Redención. Por consiguiente, la Misa es, según decía San Juan Fisher, mártir inglés, como el sol espiritual que nos ilumina y calienta cada día. Lo afirmaba contra los luteranos de su tiempo, que negaron la Misa, y cuyos templos permanecían helados, sin el calor del sol espiritual. Los nuevos beneficios de la Misa y de la comunión postulan a su vez nueva acción de gracias. A esta acción de gracias por la institución de la Eucaristía está principalmente ordenado el culto del Corazón Eucarístico de Jesús. Es evidente que la institución de la Eucaristía postula una acción de gracias especial. La expresión «Corazón Eucarístico de Jesús» significa principalmente el Corazón de Jesús que nos ha dado la Eucaristía y que de nuevo nos la da todos los días.

El tercer fin del sacrificio es *la reparación* por los pecados cometidos contra Dios y sacrilegios, perversísimos a veces, perpetrados por la inspiración del demonio; sólo Dios conoce la enormidad de ciertos sacrilegios, recuerdos vivos de la traición de Judas. Para reparar tales abominaciones se ha de celebrar santamente la Misa, y adorar la Eucaristía, públicamente expuesta.

De este modo se devuelve a Dios y a Cristo la gloria accidental, que les es negada por los pecados antedichos. Tal reparación da a Cristo la satisfacción accidental que muchos le niegan. Recuerda, además, lo que durante la Pasión hizo la santa Verónica al secar la frente del Señor con el sudario, en el que se grabó la imagen de Cristo.

Esta reparación pública impide los grandes castigos de Dios, públicos igualmente, que el mundo merece por sus iniquidades. Al mismo tiempo se implora piedad para con los pecadores, para que vuelvan al camino de la salud y de la penitencia. Hay almas, entre las que comprenden bien este fin del sacrificio, que se ofrecen como víctimas: son para el mundo como los pararrayos, que apartan los terribles castigos de Dios. En el cántico de Tobías se lee: «Nos azota por nuestras iniquidades y nos salvará por su misericordia» (XIII, 5). La reparación por el culto eucarístico obtiene este fin. En él perdura la reparación ofrecida en el sacrificio de la cruz.

El cuarto fin del sacrificio es la *impetración* a fin de alcanzar el auxilio divino, y las demás gracias necesarias para la salvación, máxime la de la perseverancia final que no es objeto de mérito, pero que puede obtenerse por la fuerza impetratoria de la oración, y principalmente de la suprema oración, contenida en la misma oblación de la Misa, en la que persiste «la intercesión de Cristo, vivo siempre para interceder por nosotros». Debemos unirnos a su intercesión, así como a su adoración, reparación y acción de gracias; así aumenta infinitamente el valor de nuestros actos.

La intercesión de Cristo perdura siempre en la Eucaristía, aun después de haber cesado la Misa. Debemos, pues, unirnos a la oración del Salvador, orando no sólo por nosotros, individualmente, sino por la Iglesia, por los pastores, para que reciban

de Dios celo y fortaleza; por la paz, por la concordia de los pueblos, por la libertad de la Iglesia y la salvación de las almas. Aún más, por la conversión de los incrédulos y de los pecadores.

Entre las almas que comprenden bien este fin del sacrificio, algunas son más contemplativas, como María a los pies del Salvador o como el ángel adorador del Rey celestial. Otros arden espiritualmente y se consumen por amor, como la lámpara eucarística. Mejor aún: se parecen a la B. V. María en el Cenáculo después de la Ascensión, y por así decirlo, continúan su oración de súplica por la Iglesia.

Esta consideración de los cuatro fines del sacrificio es sumamente práctica porque el alma, adorando a Dios, lo considera primero en su *eternidad;* luego *mira al pasado, los beneficios recibidos,* y da gracias, o *los pecados cometidos para repararlos;* finalmente, mira el *futuro* para pedir el auxilio divino.

Además, este culto eucarístico así concebido nos une íntimamente con Cristo-Sacerdote, con su adoración íntima y reparadora, con su intercesión y acción de gracias.

* * *

2.º) *Hemos de considerar además la vida interior de Jesucristo en la Eucaristía en cuanto es ejemplo para nosotros de las principales virtudes.*

Para considerar teológicamente este punto se ha de observar que el Cristo presente en la Eucaristía es el Cristo glorioso que está en los cielos, esto es, (Sigue en la pg 215

adoración se expansionan también los siete dones y la docilidad al Espíritu Santo.

Dos cosas hemos de considerar principalmente en este culto eucarístico: 1.º) Los cuatro fines del sacrificio; y 2.º) Las virtudes de las que Jesús es ejemplo en la misma Eucaristía.

1.º) *Hemos de considerar atentamente los cuatro fines del sacrificio.*

La finalidad primera del sacrificio es la *adoración;* por eso el holocausto, ordenado a la adoración, es el principal sacrificio. Muchas veces los hombres se olvidan de adorar a Dios: adoran la carne, las riquezas, el progreso de la ciencia, la razón o a sí mismos. Así hace la sociolatría, la estatolatría, el racionalismo o culto de la razón sobre todo lo demás, etc. Y muchas veces Cristo-Salvador es abandonado de los hombres, no sólo de los incrédulos o indiferentes, sino incluso por los fieles ingratos, a veces por sus mismos ministros, quienes parecen amarle como mercenarios, por el premio, y no como hijos; lo aman no por Sí mismo, sino por sí mismos.

En algunas parroquias, Cristo, presente en la Eucaristía, permanece solo muy frecuentemente, casi durante toda la semana, mientras debía ser una fuente diaria de gracia; de los fieles, ni uno solo siquiera, exceptuado el domingo, oye Misa, y jamás piensan en la visita al Santísimo Sacramento. Esto manifiesta no sólo una caridad raquítica, sino una fe y esperanza empobrecidas, pues así lo es su-

(Sigue en la pg. 210)

que ha dejado de ser viador, que no sufre, ni merece, pero que *practica las virtudes,* en cuanto permanecen en el cielo, es decir, adorando, intercediendo, dando gracias, etc. Además, Cristo conoce en el cielo lo que se hace en la tierra, y, en consecuencia, conoce el culto eucarístico, que aumenta su bienaventuranza accidental, y por el lado opuesto, las profanaciones que la niegan.

Por tanto, se ha de observar con Santo Tomás (I-II, 67) que en el cielo no permanecen ni la fe ni la esperanza; en lugar de la fe, la visión beatífica; en lugar de la esperanza, la posesión inamisible de Dios; permanecen, no obstante, la caridad, las virtudes morales y los siete dones. Esto es: las virtudes morales permanecen en su aspecto formal, es decir, en santo orden, no en su aspecto material: «Porque ya no tendrán lugar la concupiscencia, ni los placeres venéreos o los de la comida; no habrá temores ni audacias frente a los peligros de muerte, ni tampoco la distribución y comunicación de cosas, que se utiliza en la vida presente.»

Dicho esto se comprende finalmente lo que afirma el B. Pedro Julián Eymard, con distinguir entre lo que se dice con términos propios y lo que se afirma con metáforas. Verdad es, y dicho con propiedad, que en la Eucaristía Jesús no tiene vida exterior, no visita enfermos ni predica, y otras cosas por el estilo. Permanece en el tabernáculo «como un prisionero de amor», voluntariamente; no ejercita los sentidos externos respecto a cuanto rodea la Eucaristía; mas todo esto lo conoce en el

cielo y de un modo más elevado por la ciencia infusa y la visión beatífica. Por tanto, en la Eucaristía, Cristo tiene sólo perfectísimamente la vida interna; de este modo nos enseña la soledad, el silencio, el recogimiento. Cristo quiere darnos ejemplo de muchos virtudes, *de caridad* para con su Padre, para con las almas; *de religión,* en cuanto adora siempre, da gracias e intercede; *de humildad* y de *obediencia,* por la sujeción perfecta a la voluntad divina; *de mansedumbre,* porque jamás existió en El una pasión desordenada.

La vida interior de Jesús en la Eucaristía es, según el B. Julián Eymard (p. 90), principalmente *vida de amor* para con su Padre, a quien constantemente ofrece sus actos y estado sacramental, y su pasada Pasión, conmemorada en la Misa. Asimismo es vida de amor para con los hombres que se han de salvar. Su corazón, el centro de todos los corazones.

La Santísima Virgen tuvo en grado eminente esta devoción eucarística: «Su corazón era atraído por aquel divino Tabernáculo como el hierro por el imán» (p. 93). Y así como algunos santos gozaron del milagroso privilegio de conservar en sí mismos las especies sacramentales sin corromperse hasta la comunión siguiente, también se ha de conceder este privilegio a la Santísima Virgen.

A la luz de estos principios habla, y con razón, el B. P. Julián Eymard de la humildad eucarística, de la caridad eucarística, etc. Dice, por ejemplo: En la Eucaristía, la divinidad, la gloria y el poder de Cristo se hallan juntos; lo mismo su humanidad; Jesús *se encuentra en un estado humildísimo:* realiza incesantemente la santificación de las almas, pero en silencio, de un modo misterioso, hasta el punto de que los hombres nada ven. Así el alma que se une íntimamente con Cristo presente en la Eucaristía tiene una intensa vida interior de amor, aunque exteriormente permanece pobre, esclava y humilde. A veces está exultante en su interior, aunque no lo manifiesta al exterior: «Su vida está escondida con Cristo en Dios.»

Esto es bellísimo (p. 95): «Su alma debe estar adornada con las virtudes más sublimes y perfectas, bajo una apariencia simple y común; en un ejemplo podríamos manifestarlo: su perfección ha de ser como la brasa incandescente, oculta bajo una capa de ceniza.»

Así, el Corazón de Cristo es un horno ardiente de caridad, oculta bajo las especies sacramentales *(tutto l'opposto del teatrale).*

Junto con la humildad, Cristo practica en la Eucaristía *la caridad.* Y su caridad es dulce, paciente, benéfica. Es dulce principalmente con los pobres, con los afligidos; es paciente para esperarnos. Benéfico para con todos. Previene incluso a los enemigos y los empuja a la conversión. Aún más, Jesús permanece en la Eucaristía como *víctima de amor,* incruentamente inmolado en la Misa. De esta manera impulsa a muchas almas verdaderamente fieles a una vida reparadora.

Todo esto se expresa maravillosamente en las letanías del Corazón Eucarístico de Jesús. Son de

una gradación ascendente, desde el estado de humildad en el que se encuentra en la Eucaristía hasta la última e íntima unión a la que El mismo llama a las almas generosas.

* * *

III. Conclusión: *El culto eucarístico así concebido lleva efectivamente a la perfección sacerdotal* (p. 161, 180, 230, 232).

Y la razón es porque las gracias actuales eficaces que llevan el alma a la perfección proceden de Cristo, presente en la Eucaristía. Así, cuando Cristo, después de su resurrección, dice a Pedro, para que reparara su negación: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro le respondió: Señor, Tú sabes que te amo» (Jn. XXI, 16). Entonces le dijo Cristo: «Apacienta mis corderos y mis ovejas», prediciéndole, a la vez, su martirio. Esta predicción va acompañada de la gracia que prepara a Pedro a mantenerse firme en el martirio. Semejante es el influjo de Cristo en la Eucaristía, aunque de un modo oculto; un influjo que inspira amor eficaz y perseverante.

En esto se prueba la fe muchas veces, v. gr., cuando el B. Pedro Julián Eymard esperaba vocaciones, no llegaban; aún más, el único hijo que tenía se fué. Cuando el B. J. Eymard contempló este cuadro se arrodilló ante el Santísimo Sacramento, diciéndole: «Señor, aquí permaneceré arrodillado hasta que este hijo mío vuelva.» Después de tres o cuatro horas volvió, y más tarde vinieron

muchas y óptimas vocaciones, de modo que su Congregación recogió abundantísimos frutos no sólo en Francia, sino en Italia y otras regiones de Europa; incluso en América del Norte y del Sur. Por esta prueba de fe es conducida el alma a la perfección.

¿Quiénes son los especialmente llamados por esta vía a la santidad? (pág. 230).

Son los que han recibido la vocación eucarística. Dice Jesús: «Nadie puede venir a Mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae» (Jn. VI, 44). Ahora bien, el Padre trae a todos a la salvación, pero no siempre del mismo modo. Cierto que todos los cristianos son llamados al culto eucarístico, y más aún los sacerdotes; pero algunos son especialmente impulsados.

¿Qué es la vocación eucarística, según el B. Pedro Julián Eymard? (pág. 230).

Es una *atracción especial de la gracia*, suave y fuerte a la vez, como si dijera el Señor: «Ven a mi Santuario.» Esta atracción, poco a poco, se hace *dominadora* si no se ofrece resistencia.

Más tarde, si el alma es fiel y responde a este llamamiento, halla la *paz* como si encontrara en su lugar natural, proporcionado, su alimento espiritual: *Ho trovato il luogo del mio riposo.* Dejan de agradarle plenamente los libros, los discursos espirituales; necesita una oración más profunda ante el Santísimo Sacramento.

Finalmente, esta llamada de la gracia hace que el alma se entregue por completo *al servicio de la*

Eucaristía, para convertirse en *verdadera adoradora de Jesucristo,* presente en el Sacramento; esto es, no sólo para salvarse o adquirir virtudes, ni tampoco para salvar a otras almas—Dios y Cristo son más dignos de ser amados que el prójimo—, sino para responder a ésta invitación del Salvador: «Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, pues tales son los adoradores que el Padre busca» (Jn. IV, 23).

En la adoración así concebida va incluído lo que Santo Tomás y los antiguos llamaban contemplación de lo divino, ya que tal contemplación nace de la fe viva ilustrada por los dones del Espíritu Santo, e impera además las virtudes de la religión, cuyo principal acto es el sacrificio, máxime el sacrificio de adoración.

El culto eucarístico, profundamente concebido, conduce a la verdadera perfección sacerdotal, por la que el sacerdote, sometido al influjo constante de Cristo, presente en la Eucaristía, se hace verdaderamente «*alter Christus*».

De hecho son muchos los que alcanzaron la santidad por este camino. Debemos, por tanto, aspirar a ella humilde y confiadamente, pidiendo cada día la gracia eficaz con este fin, para gloria de Dios y salvación de las almas.

Í N D I C E

NIHIL OBSTAT

Fray Sabino M. Lozano, O. P.
Mg. S. Theologiae

Fray Antonio Royo, O. P.
Dc. S. Theologiae

IMPRIMI POTEST

Fray Aniceto Fernández, O. P.
Provincialis

IMPRIMATUR

Fray Francisco, O. P.
Obispo de Salamanca

Salamanca, 17 de enero de 1953

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN GRÁFICAS MARISAL, PLAZA DE ORIENTE, 1 Y 2, MADRID, EL DÍA 26 DE MAYO DE 1956.

DECENARIO AL ESPIRITU SANTO
Por Francisca Javiera del Valle.
CATECISMO DEL CRISTIANO
Por Josef Pieper-Heinrich Raskop.
LA VIRGINIDAD
Por Joseph-Marie Perrin, O. P.
EL SEÑOR
Por Romano Guardini.
EL MANDAMIENTO NUEVO
Por Dorothy Dohen.
NUESTRA MISA
Por Georges Chevrot.
SANTA CATALINA DE SIENA
Por Jacques Leclercq.
EL MISTERIO DE LA CARIDAD (I. El amor sin medida.)
Por Joseph-Marie Perrin, O. P.
SOBRE LA VIDA DE LA FE
Por Romano Guardini.
LA DIVINIZACION DEL SUFRIMIENTO
Por Adolphe Tanquerey.
LA DESPEDIDA DEL SEÑOR (Juan XIII-XVII).
Por Charles Hauret.
LA VIDA OCULTA EN DIOS
Por Robert de Langeac.
LA ORACION CRISTIANA
Por Franz M. Moschner.
NUESTRO PADRE ABRAHAM
Por Joseph Lécuyer, C. S. Sp.
LA SENDA DE LA CONTEMPLACIN
Por Thomas Merton.
LA UNION DEL SACERDOTE CON CRISTO, SACERDOTE Y VICTIMA
Por Reginald Garrigou-Lagrange, O. P.
MONJES
Por la Abadía de La Pierre-qui-Vire.
PADRE NUESTRO
Por Georges Cardenal Grente.
SAN BERNARDO, EL ULTIMO DE LOS PADRES
Por Thomas Merton.
EL TORRENTE CULTO
Por Ronald A. Knox.
SIMON PEDRO
Por Georges Chevrot.
ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL
Por Franz Joseph Peters.
EL EVANGELIO DE LA POBREZA
Por Stéphane Piat, O. F. M.
LAS BIENAVENTURANZAS
Por Georges Chevrot.
LA VIRGEN NUESTRA SEÑORA
Por Federico Suárez.

(Véase el catálogo completo en el interior del volumen)